BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG FREIH. VON HERTLING

UND

MATTHIAS BAUMGARTNER

HERAUSGEGEBEN

VON

CLEMENS BAEUMKER.

BAND XI. HEFT 6.

DR. P. RAYMUNDUS DREILING O. F. M.: DER KONZEPTUALISMUS IN DER UNIVERSALIENLEHRE DES FRANZISKANERERZBISCHOFS PETRUS AUREOLI (PIERRE D'AURIOLE). NEBST BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHER EINLEITUNG.

MÜNSTER i. W. 1913.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DER KONZEPTUALISMUS

IN DER

UNIVERSALIENLEHRE

DES FRANZISKANERERZBISCHOFS

PETRUS AUREOLI (PIERRE D'AURIOLE)

NEBST BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHER EINLEITUNG

VON

DR. P. RAYMUNDUS DREILING O.F.M.

PRIESTER DER SÄCHSISCHEN FRANZISKANERPROVINZ.

ALMA COLLEGE
196
LIBRARY
B 145
Alma, California

MÜNSTER i. W. 1913.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

18854

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Herrn Universitätsprofessor

Dr. Joseph Geyser

in

Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

Inhalt.

Vorwort . . . . . IX—XIII

I. Teil. Biographische und bibliographische Einleitung.

§ 1. Biographische Einleitung . . . . . 1—47
Anhang. Bildnisse des Petrus Aureoli . . . . . 47—53
§ 2. Bibliographische Einleitung . . . . . 53—69

II. Teil. Stellung des Petrus Aureoli zur Geschichte der Universalienfrage.

§ 3. Ursprung und Charakter der Ideenlehre Platos . . . . 71—73
§ 4. Angriff des Aristoteles auf Platos Ideenlehre . . . . . 73—74
§ 5. Verteidigung der Ideenlehre Platos durch den Kommentator Eustachius (Eustratius), Seneca und den hl. Augustinus 74—79
§ 6. Verteidigung der aristotelischen Polemik durch Petrus Aureoli . . . . . 79—80
§ 7. Spätere Wandlungen in der Anschauung des Petrus Aureoli 80—82
§ 8. Standpunkt der historischen Darlegungen des Petrus Aureoli und Würdigung derselben . . . . . 82—84

III. Teil. Stellung des Petrus Aureoli zur Universalienfrage selbst.

I. Abschnitt. Über die Realität der spezifischen Differenz und nächsten Gattung . . . . . 86—129
§ 9. Dem Begriffe der spezifischen Differenz und nächsten Gattung entsprechen nicht verschiedene das innere Wesen ausmachende Realitäten eines Dinges . . . . . 87—93
§ 10. Dem Begriffe der spezifischen Differenz und nächsten Gattung entsprechen nicht verschiedene in die Erfahrung tretende Erscheinungen eines Dinges . . . . . 94—98
§ 11. Dem Begriffe der spezifischen Differenz und nächsten Gattung entsprechen nicht verschiedene d. h. größere und geringere Ähnlichkeiten zwischen den Dingen . . . . . 98—103
§ 12. Die Begriffe der spezifischen Differenz und nächsten Gattung sind nur die verschieden vollkommnen und klaren Begriffe eines und desselben absolut einfachen Dinges . . 103—118
§ 13. Rückblick und Würdigung . . . . . 118—129

II. Abschnitt. Über die Realität der Art . . . . . 129—149

§ 14. Die Einheit der Art besteht nicht in der Einheit einer von dem Verstande unabhängigen und den Individuen immanenten allgemeinen Realität . . . . . 130—137

§ 15. Die Einheit der Art besteht nicht in der Einheit einer von dem Verstande unabhängigen und den Individuen immanenten indifferenten Realität . . . . . 137—140

§ 16. Die Einheit der Art besteht nur in der qualitativen Ähnlichkeit der partikulären Dinge . . . . . 141—142

§ 17. Die Einheit der Art in ihrem Verhältnisse zu den partikulären Dingen und dem Verstande . . . . . 143—144

§ 18. Rückblick und Würdigung . . . . . 144—147

§ 19. Verhältnis der beiden ersten Abschnitte zueinander . . 147—149

III. Abschnitt. Über das Individuationsprinzip . . . . . 149—172

§ 20. Das Individuum als solches wird nicht durch eine Differenz konstituiert, die als innerer und wesentlicher Teil zur Art hinzukommt . . . . . 150—155

§ 21. Die Art (der Artbegriff) wird durch kein „additum“ zum Individuum (Individualbegriff) kontrahiert . . . . . 155—159

§ 22. Die Lösung des Individuationsproblems durch Petrus Aureoli selbst . . . . . 159—170

§ 23. Rückblick und Würdigung . . . . . 170—172

IV. Teil. Entstehung des Konzeptualismus des Petrus Aureoli.

I. Abschnitt. Objektive in jeder realistischen Universalienlehre gelegene Schwierigkeiten . . . . . 174—175

II. Abschnitt. Subjektive in dem Charakter des Aureoli wirksame Tendenzen . . . . . 175—207

§ 24. Die Aktivität und Autonomie des Petrus Aureoli . . . 176—181

§ 25. Die verstandesmäßige Tendenz im Charakter des Petrus Aureoli . . . . . 181—192

§ 26. Die empiristische Tendenz im Charakter des Petrus Aureoli 192—202

§ 27. Die vermittelnde Tendenz im Charakter des Petrus Aureoli 203—204

§ 28. Das Prinzip von der möglichst geringen Anzahl der Realitäten . . . . . 204—207

III. Abschnitt. Historische von anderen Philosophen ausgehende Einflüsse . . . . . 207—217

Anhang. Nachtrag zur biographischen Einleitung . . . . . 218—220

Namenverzeichnis . . . . . 221—223

Berichtigungen 224

Vorwort.

Die ursprüngliche Absicht des Verfassers war, die gesamte Erkenntnislehre des Petrus Aureoli zu behandeln. Es dürfte für die Beurteilung der Arbeit nicht ohne Bedeutung sein, wenn ich kurz die Gründe darlege, die mich zur Einschränkung des Themas führten. Der eingehende Beweis für die folgenden Ausführungen wird in der Arbeit selbst erbracht.

Aureoli ist ein Philosoph, der sich allen seinen scholastischen Zeitgenossen und Vorgängern und selbst den von ihm so hoch verehrten Aristoteles, Averroes und Augustinus gegenüber seine Unabhängigkeit wahrt und eine selbständige Philosophie zu begründen versucht.

Trotzdem scheint Aureoli nicht, wie bisher zuweilen angenommen wurde, das erste Glied in der Reihe empiristischer Philosophen der Nachscholastik zu sein, untersteht vielmehr sehr wahrscheinlich bereits dem Einflusse anderer Denker, die in derselben Richtung tätig waren.

Ferner liebt Aureoli eine breite Darstellungsweise und komplizierte Methode, mag es sich nun um die Darlegung und Begründung der eigenen Anschauungen oder die Entwickelung und Bekämpfung der gegnerischen Meinungen handeln, von denen er möglichst viele möglichst ausgiebig zu Worte kommen läßt.

Infolge dieser Originalität, historischen Bedingtheit und Ausgedehntheit des zu bewältigenden Stoffes sowie des Mangels brauchbarer Vorarbeiten sowohl über Aureoli als die soeben erwähnten Philosophen nahm die Darstellung einen Umfang an, der eine vorläufige Teilung notwendig machte. Doch waren noch andere Gründe maßgebend.

Zunächst ist ein Teil der philosophischen Werke des Aureoli noch ungedruckt. So existieren sein philosophisches Erstlingswerk, der Traktat über die Prinzipien (der Natur) und die uns erhaltenen Teile der ersten Redaktion des Sentenzenkommentars, abgesehen von den in die zweite Redaktion übergegangenen und mehr theologische Fragen behandelnden Partien, nur in wenigen Handschriften. Leider waren mir die meisten dieser auf ausländischen Bibliotheken befindlichen Handschriften nicht zugängig. Und doch sind jene Werke, wie von vornherein anzunehmen war und durch die mir bekannten Stellen bestätigt wurde, für die richtige Beurteilung der philosophischen Entwickelung und philosophiegeschichtlichen Stellung Aureolis von großer Bedeutung.

Ferner liegt von der zweiten Redaktion des Sentenzenkommentars und den *Quodlibeta* Aureolis zwar ein Druck vor, doch bietet derselbe nur zum Teil einen einigermaßen brauchbaren Text. Die Kommentare zu dem II. und III. Sentenzenbuche sowie die *Quodlibeta* wimmeln so von den schwersten Textkorruptionen, daß sie für den wissenschaftlichen Gebrauch fast ganz ausscheiden. Bedeutend besser ediert sind die Kommentare zu dem I. und IV. Sentenzenbuche. Indessen behandelt der letztere mehr theologische Materien und es finden sich selbst in diesen beiden Kommentaren nicht wenige den Sinn störende oder unmöglich machende Fehler und Lücken. Deshalb mußten unter zum Teil großen Schwierigkeiten die notwendigen Handschriften beschafft und die zu verwendenden Stellen des gedruckten Textes verglichen und korrigiert werden. Trotzdem gelang es bei der geringen Anzahl zur Verfügung stehender Handschriften und deren teilweiser Mangelhaftigkeit nicht immer, einen absolut einwandfreien Text zu gewinnen.

Bei diesen nicht unerheblichen Schwierigkeiten und Hindernissen entschloß ich mich daher, die größere Arbeit vorläufig zurückzustellen und zunächst Aureolis Universalienlehre monographisch zu behandeln. Gehört doch diese Frage zu den grundlegenden Fragen jeder scholastischen Erkenntnislehre.

Indessen betont die vorliegende Monographie an erster Stelle die erkenntnistheoretisch-metaphysische Seite der Universalienlehre des Aureoli. Gern würde ich die psychologische Seite des ganzen Problems, besonders die Stellung des

„intellectus agens“ und „possibilis“ und die damit zusammenhängende Polemik gegen die „species intelligibiles“, ferner den Individualbegriff, den Seinsbegriff, die Intentionen, das Verhältnis von Grammatik und Logik eingehender berücksichtigt und die Darlegungen über die göttlichen Ideen, das Verhältnis von Essenz und Existenz, Materie und Form mit in den Kreis der Betrachtungen gezogen haben; aber auch hier standen, abgesehen davon, daß die meisten jener Fragen bei der anfangs dargelegten Eigenart des Aureoli selbständige Einzeldarstellungen erfordern, die soeben entwickelten Schwierigkeiten auf Schritt und Tritt hindernd im Wege.

Indem ich hoffe, obige und andere Probleme der Philosophie Aureolis in den demnächst erscheinenden *Franziskanischen Studien* ausführlicher behandeln zu können, darf ich wohl die Bitte aussprechen, aus jenen Umständen heraus die vorliegende Arbeit, deren Lücken und Mängel niemand besser kennt als der Verfasser selbst, beurteilen zu wollen.

Die Universalienlehre des Aureoli hat bisher keine zusammenfassende Darstellung erfahren. Die Angaben bei Ueberweg-Heinze[1], Valois[2], Endres[3] und de Wulf[4] sind viel zu dürftig, die Darlegungen bei Stöckl[5], Prantl[6], Hauréau[7] und Werner[8]

[1] Ueberweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie.* II *Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit* (Berlin 1905), 340 f.

[2] N. Valois, *Pierre Auriol, Frère Mineur* (*Histoire littéraire de la France.* XXXIII 1906, 521 f.).

[3] J. Endres, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande* (Kempten 1908), 166.

[4] M. de Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale*[4] (Louvain 1912), 514.

[5] A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* II *Periode der Herrschaft der Scholastik* (Mainz 1865), 973 f.

[6] C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande.* III (Leipzig 1867), 325 ff. Wenn auch Prantl darin offenbar recht hat, daß Aureoli „ein hervorragender Autor ist, welcher wahrlich nicht in der bequemen Schablone „Thomisten und Scotisten“ untergebracht werden kann“ (*a. a. O.* 319), so enthält doch seine weitere Behauptung, daß gegen Aureoli „ein Albert und ein Thomas, sowie manche andere, unvergleichlich weit zurückstehen“ (*ebd.* 327), eine offensichtliche Übertreibung.

[7] B. Hauréau, *Histoire de la Philosophie Scolastique.* III (Paris 1880), 315 ff.

[8] C. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II *Die nachscotistische Scholastik* (Wien 1883), 82 ff., 150 f., *Der heilige Thomas von*

zwar etwas eingehender, ohne jedoch einen genügenden Einblick in den Charakter der Lehre zu gewähren. Daher war die Arbeit fast ausschließlich auf die Werke des Aureoli selbst angewiesen.

Der eigentlichen Abhandlung wurde eine biographisch-bibliographische Einleitung vorausgeschickt, deren Zweck im ersten Teile selbst dargelegt wird.

Es erübrigt noch, eine Bemerkung über einige Zitationsweisen vorauszuschicken. Den Sentenzenkommentar Aureolis zitiere ich nicht nach Distinctio, Quaestio (Pars) und Articulus, sondern nach Seitenzahl (mit arabischen Zahlen bezeichnet), Spalte (mit a und b bezeichnet) und Abschnitt der Spalte (mit A, B, C, D, E F bezeichnet). Da sich nämlich die Unordnung des gedruckten Textes auch auf die Einteilungen und Überschriften erstreckt, schien obiges Vorgehen zur Erzielung einer genauen Zitation zweckmäßig zu sein. Die in den Seitenzahlen vorkommenden Fehler ließen sich leichter korrigieren. Derselbe Grund bestimmte mich auch, die gleiche Zitation bei den *Quodlibeta* anzuwenden.

Ferner bedeuten ms. 3624 das der Königlichen Bibliothek zu Brüssel, ms. 15363 das der Nationalbibliothek zu Paris angehörige Manuskript der zweiten Redaktion des Kommentars zum I. Sentenzenbuche, ms. 15867 das auf der letzteren Bibliothek befindliche Manuskript der zweiten Redaktion des Kommentars zum II. Sentenzenbuche sowie der *Quodlibeta*, ms. 17485 und 14566 die ebendaselbst vorhandenen Manuskripte der *Quodlibeta*.

Aquino. III *Geschichte des Thomismus*[2] (Regensburg 1899), 113 f. Werner gebührt das Verdienst, sich als erster und einziger in der neueren Zeit eingehend mit der Philosophie und Theologie des Aureoli befaßt zu haben. Vgl. auch C. Werner, *Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters* (Wien 1881). Da jedoch Werner nur den gedruckten Text benutzt hat, obwohl ihm dessen Mängel wenigstens teilweise bekannt waren (*Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II, 13, Anm. 1) und zudem in seinen ganzen Ausführungen über Aureoli eine gewisse Flüchtigkeit und Ungenauigkeit verrät, müssen diese mit Vorsicht benutzt werden. Vgl. u. S. 63, Anm. 4. Auch scheint mir Werner in dem Bestreben, „nach dem Maße seiner Kräfte und Mittel dem Gedächtnis des heiligen Thomas ein Denkmal zu setzen" (*Der heilige Thomas von Aquino.* I *Leben und Schriften des heiligen Thomas Aquinas* [Regensburg 1858], IV), den von dem hl. Thomas abweichenden Philosophen besonders der spätscholastischen Periode nicht ganz gerecht geworden zu sein.

Es ist mir schließlich eine angenehme Pflicht, den Direktionen der Nationalbibliothek zu Paris, der Königlichen Bibliothek zu Brüssel, der Bibliothek Calvet zu Avignon, des Königlichen Staatsarchivs zu Münster i. Westf., der Universitätsbibliotheken zu Berlin, Göttingen, Kiel, München, Münster i. Westf. und Würzburg für die gütige Überlassung oder Beschaffung des gedruckten und ungedruckten Materials meinen verbindlichsten Dank auszusprechen. Ebenso bin ich den Franziskanern von Quaracchi für ihre wertvolle Unterstützung, P. Ferdinand Doelle O. F. M. in Münster i. Westf. für manche die Handschriften betreffende Auskunft, den Herrn Universitätsprofessoren Dr. M. Grabmann und Dr. J. Geyser für ihre gütige Anregung und Herrn Universitätsprofessor Dr. C. Baeumker für zahlreiche Winke, die Aufnahme der Arbeit in die *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* und die Durchsicht der Korrekturbogen zu großem Danke verpflichtet.

Besonders drängt es mich, meinem Lehrer, Herrn Universitätsprofessor Dr. J. Geyser, durch Widmung dieser Arbeit einen kleinen Beweis meiner Verehrung und Dankbarkeit zu geben.

Dorsten, im Dezember 1912.

Der Verfasser.

Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Petrus Aureoli.

Erster Teil.

Biographische und bibliographische Einleitung.

§ 1. Biographische Einleitung.

Je weniger aus dem Leben des Aureoli bis in die neueste Zeit hinein mit Sicherheit bekannt war, desto mehr knüpfte die Legendenbildung an seinen Namen an. Eine Wendung brachten 1882 die streng wissenschaftlichen Untersuchungen von Stanonik[1], die nach Möglichkeit auf die ältesten Quellen zurückgingen und auch für die Zukunft grundlegend bleiben. Stanonik räumte gründlich mit einer Reihe jener Legenden auf und stellte manche Daten aus dem Leben des Aureoli unzweifelhaft sicher. Während sodann das *Chartularium* von Denifle-Chatelain[2] 1891 einzelne Beiträge brachte, führte Valois[3] 1906 in seiner bedeutsamen, auf eingehendem Quellen- und Handschriftenstudium beruhenden Abhandlung die Forschung um ein beträchtliches weiter.

Die folgenden Darlegungen bezwecken nun durchaus nicht, eine in jeder Hinsicht erschöpfende Biographie zu bieten, sondern nur, die bisher gesicherten Resultate unter Berufung auf die entsprechenden Quellen und Forscher kurz zusammenzufassen und durch eine Reihe von Korrekturen und Beiträgen zu ergänzen. Letztere ergaben sich uns vor allem aus den Forschungen Albes[4],

[1] F. Stanonik, *Über den äußeren Lebensgang und die Schriften des Petrus Aureoli O. Min.* (Katholik LXII 1882 I, 315—328, 415—427, 479—501.)

[2] Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis.* II (Parisiis 1891), 225, 227, 228, 431, 718.

[3] N. Valois, *Pierre Auriol*, in: *Hist. lit. de la France* XXXIII (1906), 479—528. Valois behandelt in dem ersten Teile seiner Abhandlung (479—489) die Biographie, in dem zweiten Teile (489—528) die Bibliographie.

[4] E. Albe, *Prélats Originaires du Quercy. II. Province d'Aix* (Annales de Saint-Louis-Des-Français. IX 1904 05, 94 ff.).

den kritischen Neuausgaben der Franziskaner von Quaracchi[1] und den Werken des Aureoli selbst.

Indessen bleiben auch jetzt noch manche Lücken übrig. Neue Resultate werden hoffentlich durch die Edition des Traktates über die Prinzipien (der Natur), der uns erhaltenen Teile der ersten Redaktion des Sentenzenkommentars und einer Reihe kleinerer Schriften[2] sowie durch eine an Ort und Stelle einsetzende Lokalforschung gewonnen werden. Leider versagt das große Werk von P. Othon de Pavie[3] in letzterer Hinsicht ganz.

Über das Geburtsjahr und die Jugend des Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole)[4] besitzen wir bisher keine sichere

[1] *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum* (Ad Claras Aquas 1897); *De Conformitate Vitae Beati Francisci ad Vitam Domini Iesu auctore Fr. Bartholomaeo de Pisa.* I (ib. 1906), II (ib. 1912); *Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Ioannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. M. V.* (ib. 1904). Die zwei ersten Werke bilden Band III-V der *Analecta Franciscana*, das dritte Band III der *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi.* Valois hat sowohl Albes Forschungen wie diese Ausgaben übersehen.

[2] Vgl. § 1 und Valois (*a. a. O.* 489—520).

[3] P. Othon de Pavie O. F. M., *L'Aquitaine Séraphique.* I (Auch 1900), 163 f., 248. Vgl. die Besprechung dieses Werkes von P. Antoine Beguet O. F. M. (Archivum Franciscanum Historicum. I 1908, 634—640, II 1909, 473—479).

[4] Aureoli sagt zwar *II. Sent.* 211 bB selbst: „Quae (scil. ratio) non tantum est Fratris Petri, sed et Philosophi et Commentatoris," ohne indessen seinen Familiennamen beizufügen. Nach den bisherigen Forschungen können von den zahlreichen Varianten der lateinischen Form des Familiennamens nur noch Aureoli und Aurioli in Frage kommen. Obwohl nun der Name Aurioli in der Heimat unseres Autors vertreten war (Albe *a. a. O.* 94), obwohl ferner Petrus Aurioli einmal in dem päpstlichen Schreiben vom 14. Juli 1318, einmal in der korrupten Form Petrus Arioli in einem Aktenstück der Pariser Universität vom 13. November 1318 (vgl. weiter unten § 1) und einmal in einer Handschrift vorkommt (Stanonik *a. a. O.* 319, Anm. 1), obwohl schließlich der Bruder unseres Autors namens Raymundus einmal in einem vatikanischen Berichte vom 23. Januar 1322 Aurioli genannt wird (*Chart. Univ. Par.* II, 718), wählten wir doch die Lesart Aureoli, zunächst weil unser Autor selbst sich in der Widmung der zweiten Redaktion seines Kommentars zum I. Sentenzenbuche an Papst Johannes XXII. Fr. Petrus Aureoli nennt, sodann weil diese Lesart in dem wenigstens teilweise bereits 1315 vollendeten *Codex Sessorianus* zweimal (vgl. weiter unten § 1) und überhaupt gerade in den ältesten und besten Handschriften sowie bei den ältesten und anerkanntesten Autoren fast allein vorkommt (Stanonik

Nachricht. Die Angaben der *Biographie Toulousaine*[1], er sei 1280 geboren, läßt sich zwar ohne Widerspruch mit den uns bekannten Lebensdaten vereinigen, entbehrt aber der Begründung und ist um so weniger als erwiesen anzusehen, als auch andere Behauptungen jenes Werkes sich als irrig herausstellten.

Die Heimat Aureolis war weder Verberie[2] an der Oise in

a. a. O. 319, Anm. 1, die soeben zitierten Ausgaben der Franziskaner von Quaracchi und die Vermerke am Anfange und Schlusse der zahlreichen Handschriften bei Valois). Doch wollen wir die Lesart Aurioli nicht als falsch bezeichnen, überlassen es vielmehr einer weiteren Untersuchung, inwieweit Aurioli neben Aureoli gebraucht wurde.

Über die französische Form des Familiennamens bemerkt Valois (*a. a. O.* 480): „Petrus Aureoli, en français du Midi, doit se traduire par Peire ou Pierre Auriol: c'est de cette dernière forme, que nous userons dorénavant." Indessen entbehrt jene Deutung und diese Übersetzung der Begründung und widerspricht letztere außerdem den so verschiedenen Übersetzungen anderer Autoren (Stanonik *a. a. O.* 319). Die Frage kann schließlich nur auf Grund von Dokumenten entschieden werden. Darum wählen wir Pierre d'Auriole, weil Albe, der eine Anzahl der ältesten sich auf verschiedene unserem Autor mehr oder minder verwandte Familienmitglieder beziehenden Urkunden eingesehen hat, nur diese Lesart kennt.

Die zahlreichen Varianten des lateinischen und französischen Namens bei Stanonik (*a. a. O.* 319 f.), Valois (*a. a. O.* 479 f.) und Albe (*a. a. O.* 94).

[1] I (Paris 1823), 405: „Auréoli (Pierre), né à Toulouse en 1280 . . ." Auch die Franziskaner von Quaracchi schreiben in der *Chronica* (470, nota 3) unter Berufung auf obige Quelle und *De Conformitate*. I (539): „Petrus Aurioli vel Aureoli . . . natus est circa 1280 probabiliter Tolosae." Jedoch wird in *De Conformitate* nur ausgeführt, daß Aureoli zur aquitanischen Ordensprovinz gehörte, während jeder Hinweis auf das Geburtsjahr und die eigentliche Heimat fehlt.

[2] Schon im 15. Jahrhundert hielt man diese Stadt für die Heimat des Aureoli. So heißt es in dem aus dem 15. Jahrhundert stammenden und Aureolis Traktat über die unbefleckte Empfängnis enthaltenden ms. 518 von Douai (fol. 33): „Petri a Verberia dicti Aureoli . . .", in dem aus dem 15. oder 16. Jahrhundert stammenden ms. 24835 lat. des gleichen Traktates auf der Münchener Bibliothek (fol. 60): „*Petri Aureoli de Verberia . . .*" (*Chart. Univ. Par.* II, 431, nota 18, Valois *a. a. O.* 480) und in dem 1494 zu Mainz erstmalig gedruckten *Catalogus Scriptorum Ecclesiasticorum* von Trithemius (Ed. Col. 1531, fol. 101 v): „Petrus de Verberia, dictus Aureoli . . ." Dieselben oder ähnliche Zusätze (Verberius, de Vermeria) finden wir sodann bei fast allen späteren Autoren bis in die neueste Zeit hinein. Vgl. hierüber H. Sbaralea Min. Con., *Supplementum et Castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci* (Romae 1806), 584, Stanonik (*a. a. O.* 319 ff.) und Valois (*a. a. O.* 480).

Daß nun dieser Zusatz falsch und folglich Verberia nicht die Heimat

des Aureoli ist, sprach schon Sbaralea aus (*ebd.*) und muß nach Stanoniks, Albes und Valois' Forschungen als erwiesen angesehen werden.

Ebenso stellte Sbaralea (*ebd.*) die Behauptung auf, jener Irrtum sei durch die Verwechselung des Petrus Aureoli mit Petrus de Verberia Ordinis Vallis Scolarium entstanden. Näheres über die Persönlichkeit dieses um 1334 lebenden Pariser Magisters der Theologie in *Chart. Univ. Par.* II 429 ff., bei Stanonik (*ebd.* 321 f.) und Valois (*ebd.* 479 f., 500). Auch diese Annahme Sbaraleas kann seit den Arbeiten von Stanonik und Valois nicht mehr bezweifelt werden.

Es sei uns gestattet, hier über die Ursache jener Verwechselung eine Vermutung auszusprechen.

Das ms. 1049 der öffentlichen Bibliothek von Troyes enthält Aureolis Kommentar zum I. Sentenzenbuche und einen anonymen, kurzen Kommentar zum Briefe des hl. Bernard über die unbefleckte Empfängnis an die Kanoniker von Lyon (Stanonik *ebd.* 319, Anm. 1, Valois *ebd.* 500, Anm. 3), das aus dem 15. oder 16. Jahrhundert stammende ms. 24835 lat. der Münchener Bibliothek Aureolis Traktat über die unbefleckte Empfängnis sowie die *Declaratio sententiae Bernhardi de eadem* (*Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis.* T. II P. IV [Monachii 1881], 147), der Mainzer Inkunabeldruck jenes Traktates (s. a.) denselben Kommentar unter dem Titel: *„Declaratio sententiae B. Bernardi de hac re Petri de Verberia,“* und mit dem Schlusse: „Ista scripsit et compilavit fr. Petrus de Verberya anno 1338,“ (Valois *ebd.* 500) und schließlich die *Monumenta Antiqua Seraphica pro Immaculata Conceptione V. M.* des Petrus de Alva et Astorga (Lovanii 1665) außer den beiden Monographien Aureolis über die unbefleckte Empfängnis und der dasselbe Thema behandelnden I. Quaest. der III. Dist. des Kommentars zum III. Sentenzenbuche jenen Kommentar mit der Überschrift: *„Declaratio Sententiae Beati Bernardi de hac re Petri Aureoli de Verberia,“* und mit dem Endvermerk: „Ita scripsit et compilavit Frater Petrus Aureoli de Verberia anno 1338.“ Später schrieb dann selbst der so kritische Sbaralea (*a. a. O.* 586) das Werkchen — unter ausdrücklicher Berufung auf de Alva — Aureoli zu, lehnte hingegen, wie schon dargelegt, den Zusatz „de Verberia“ unter richtiger Begründung ab.

Wer ist nun der Verfasser jenes kleinen Kommentars? Sicher nicht Aureoli (Valois *ebd.* 500, besonders aber die *Quaest. disp. de Immac. Con.*, XVIII f.); ob Petrus de Verberia, mag dahingestellt bleiben und ist für die folgende Beweisführung belanglos. Jedenfalls legt die Bestimmtheit der Angaben in dem Mainzer Inkunabeldruck die Annahme nahe, daß sich dieselben bereits in dem benutzten Handschriftenmaterial fanden, wie ja auch die Datierung des Druckes zu den uns bekannten Lebensdaten des Petrus de Verberia paßt.

Wir vermuten nun, daß jener dem Petrus de Verberia zugeschriebene Kommentar der Ausgangspunkt zur Verwechselung der beiden Männer gewesen ist.

Zunächst war Aureoli zu Lebzeiten und nach dem Tode wegen der scharfen an allen Scholastikern geübten Kritik und der Originalität seiner eigenen Lehre ein viel genannter und bekämpfter Gelehrter. Besonderen Ruf

genoß er als eifriger Verteidiger der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. In Predigt, öffentlicher Disputation, zwei meisterhaften Monographien und den beiden Redaktionen seines Sentenzenkommentars trat er für jene Lehre ein. Vor allem erfreute sich sein Traktat über die unbefleckte Empfängnis einer großen Verbreitung durch Handschriften und Drucke. Obwohl nun Aureoli so bekannt war, wissen doch die älteren Handschriften und Autoren nichts über seine Heimat und sein Todesjahr zu berichten (vgl. die §§ 1, 2, 24, 25 und 27 sowie Stanoniks und Valois' Darlegungen).

Jener Petrus de Verberia hingegen trat bereits in seinem Leben wenig hervor, so daß Hauréau (*a. a. O.* 317) mit Recht schreibt: „Il (scil. Aureoli) avait ainsi quitté la scène dix années avant qu'y parût un instant l'obscur religieux du Val des Écoliers." Nach seinem Tode aber scheint dieser Pariser Magister bald der völligen Vergessenheit anheimgefallen zu sein. In keinem der älteren bis jetzt bekannten Manuskripte oder Werke finden wir eine Notiz über ihn. „Das Verdienst, diesen Petrus de Verberia entdeckt zu haben, gebührt dem Geschichtschreiber der Pariser Universität Bulaeus (IV, 236 f.)," wie Stanonik (*a. a. O.* 321) bemerkt. Auch heute ist nur wenig von ihm bekannt.

Nun wurde jener kleine Kommentar in dem ms. 1049 von Troyes ohne Angabe seines Verfassers mit Aureolis Kommentar zum I. Sentenzenbuche, in dem ms. 24835 von München ebenso ohne Nennung des Autors mit Aureolis Traktat über die unbefleckte Empfängnis, in dem Mainzer Inkunabeldrucke unter ausdrücklicher Erwähnung des (fr.) Petrus de Verberi(y)a als Verfasser mit demselben Traktate Aureolis vereinigt.

Schließlich ist noch zu beachten, daß die Worte „fr. Petrus" beiden Namen gemeinsam waren und die Verlegung des Kommentars in das Jahr 1338 durch den Mainzer Inkunabeldruck sich ohne Schwierigkeit mit dem Wenigen, was man damals über Aureolis Leben und Wirksamkeit wußte, vereinigen ließ.

Nehmen wir alle diese Tatsachen zusammen, so können wir verstehen, wie jener kleine Petrus de Verberia zugeschriebene Kommentar nebst der Bestimmung „de Verberia" auf Aureoli übertragen und damit zugleich die ganze Biographie und Bibliographie in Unordnung gebracht wurde.

Die obige Vermutung über die Ursache jener merkwürdigen Verwechselung scheint bis jetzt am besten alle bekannten Tatsachen zu erklären und die zahlreichen Schwierigkeiten zu lösen. Es wird die Aufgabe einer weiteren Forschung sein, sie auf ihre Berechtigung oder Nichtberechtigung zu prüfen.

Zum Beweise der soeben entwickelten Anschauung könnte man sich auf de Alvas Vorgehen gegenüber dem Mainzer Inkunabeldruck berufen. Jedoch liegen hier die Verhältnisse nicht so einfach. Ob nämlich de Alva die Angabe, daß Petrus Aureoli de Verberia der Verfasser des kleinen Kommentars sei, der von ihm benutzten Handschrift entlehnte (Stanonik *ebd.* 319, Anm. 1), oder, falls das nicht zutraf, die damals schon fast allgemeine Anschauung, Verberia sei die Heimat Aureolis, an seine Ausgabe heranbrachte und in diesem Sinne die Angabe der Handschrift und des, wie aus der großen Ähnlichkeit der Angaben zu folgen scheint, von ihm sehr

der Picardie noch Toulouse[1]. Albe[2] hat vielmehr bewiesen, daß Aureoli einer Familie entstammte, die in kirchlicher Beziehung zur Diözese Cahors gehörte und in der Grafschaft Quercy[3] im alten Aquitanien[4] ansässig war. Doch ging er nach Albe nicht aus der um oder in Cahors, sondern aus der bei Gourdon im nördlichen Quercy wohnenden Familie jenes Namens hervor. Über die Verwandtschaft jener Familien untereinander und mit den von Albe erwähnten und in der Provence wohnenden Trägern desselben Namens lassen sich nur Vermutungen aussprechen[5]. Ob Aureolis Familie dem Adel angehörte, läßt sich aus Albes Darlegungen nicht klar ersehen[6].

Mit welcher Liebe Aureoli an seiner französischen Heimat hing, mit welcher Verehrung er zu deren Herrschern emporschaute, beweisen am besten manche Ausführungen des Apokalypsenkommentars in seinem 1319 vollendeten Bibelwerke[7]. Das Endziel

wahrscheinlich benutzten Mainzer Inkunabeldruckes ergänzte, oder, wenn er jene Auffassung noch nicht teilte, von den oben dargelegten Motiven oder schließlich von allen diesen Faktoren mehr oder minder bestimmt war, läßt sich vorläufig nicht entscheiden.

Erwähnt sei noch, daß Aureolis Worte *IV. Sent.* 41 bA: „Tantum enim hic (scil. in baptizando) valet Gallicum quantum Picardum," keinen Schluß auf seine Heimat gestattet.

[1] Über die Vertreter dieser Meinung und ihre mangelhafte Begründung vgl. Stanonik (*a. a. O.* 332 ff.) und Valois (*a. a. O.* 479 f.). Die Bemerkungen mancher Handschriften lassen nur auf eine Wirksamkeit Aureolis in Toulouse schließen. Vgl. die vorletzte Anm. und weiter unten § 1.

[2] *a. a. O.* 94 f.

[3] Das heutige Departement Lot und ein Teil von Lot-et-Garonne.

[4] Übrigens sahen schon Sbaralea (*a. a. O.* 584), Stanonik (*a. a. O.* 322 f.) und Valois (*a. a. O.* 479 f.) Aquitanien als Heimat Aureolis an.

[5] Über den Aureoli gleichzeitigen und der Ordensprovinz Provence angehörigen Franziskaner und Spiritualen Raymundus Aurioli, der seine Armutsauffassung mit seinem Blute besiegelte, vgl. Valois (*a. a. O.* 481 f.).

[6] Der in zwei Aktenstücken erwähnte Bruder Aureolis namens Raymundus (Raimond) gehörte dem Ritterstande an. Albe (*a. a. O.* 94).

[7] *Compendium sensus litteralis totius Divinae Scripturae a. cl. Theologo Fr. Petro Aureoli Ord. Min.* novissime in lucem editum a Fr. Philiberto Seebocck ejusdem Ord. alumno (Ad Claras Aquas 1896). Leider genügt diese neueste Ausgabe des für die Geschichte der Exegese und Predigt so bedeutungsvollen und bisher wenig gewürdigten Werkes den kritischen Anforderungen nicht. Wir haben deshalb den teilweise sehr fehlerhaften Text mit

dieses Kommentars ist, die Apokalypse als eine Prophezeiung der Gesamtgeschichte der Kirche Christi, die sechs Visionen des geheimnisvollen Buches als eine Voraussage der sechs Epochen der Kirchengeschichte und die Abschnitte jeder Vision als eine Vorherverkündigung der wichtigsten Personen und Ereignisse einer Epoche in Wort und Bild zu deuten[1]. Hierbei geht der Verfasser gewöhnlich so vor: er gibt zuerst kurz an, welche Person oder welches Ereignis eine bestimmte Stelle der Apokalypse voraussage oder vorbilde, sodann behandelt er diese Person oder dieses Ereignis vom historischen Standpunkte aus eingehender, um schließlich die Vorherverkündigung oder Symbolisierung dieser Person oder dieses Ereignisses durch jene Stelle ausführlicher nachzuweisen[2]. Es ergibt sich von selbst, daß Aureoli bei diesem Vorgehen zu den wichtigsten Personen und Ereignissen der Kirchengeschichte Stellung nehmen und bei dieser Gelegenheit wichtige, aber bisher nicht beachtete Anhaltspunkte zur Erkenntnis seines Charakters bieten muß.

So läßt sich Aureolis Stellung zu seinem Vaterlande und dessen Herrschern durch nichts besser illustrieren als durch die Tatsache, daß nach ihm die Geschichte des „regnum Francorum" und seiner Könige zum großen Teile in der Apokalypse vorgebildet wurde. Von den Anschauungen, die Aureoli hierbei ohne jeden Rückhalt ausspricht, seien nur folgende hervorgehoben. Erscheint ihm schon das „regnum Francorum" als das berühmte, vom Glanze des Glaubens umstrahlte Reich, das gallische Volk als das allerchristlichste, von Glaubenseifer und Glaubensglut erfüllte Volk,

den Straßburger Ausgaben von 1476 und 1514 verglichen und verbessert. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio* (Mainz 1905), 186 ff. hat den unkorrigierten Text übernommen. Über das *Compendium* vgl. weiter unten § 1.

[1] „Nunc accedit quartus liber epistolaris, videlicet Apocalypsis, in quo Ioannes unam conclusionem intendit, videlicet aperire decursum totius Ecclesiae quantum ad prosperitates et adversitates notabiles, quae debebant illi contingere a sui fundatione usque ad finem." *a. a. O.* 438 f. „Concordando itaque historias de praeterito, in quibus notabilia, quae contigerunt Ecclesiae, conscribuntur, ad prophetiam istam, dici potest, quod ibi historice describitur, in hoc libro prophetice continetur." *ebd.* 456. Die anderen Stellen *ebd.* 454—458.

[2] Vgl. z. B. weiter unten § 1 Aureolis Darlegungen über den hl. Dominikus und Franziskus.

so nimmt sich die Beschreibung der Übernahme des Königtums durch Pippin, seiner beiden Feldzüge für Papst Stephan und des „ad nutum Francorum" dem Aistulph abgenötigten Friedensschlusses ganz wie eine Lobeshymne aus. Vollends aber trägt die eingehende Schilderung des Regierungsantrittes Karls, der an Siegen und Ruhm seinem Vater bei weitem überlegen war und wegen seiner Erfolge den Beinamen „Der Große" erhielt, seiner zahlreichen für Reich, Kirche und Papst unternommenen Kriege, seiner Kirchen- und Klosterbauten, seiner Gesangesreformen und Studiengründungen und endlich seiner Erhebung zum Kaiser ganz den Charakter eines in einen grandiosen historischen Rahmen eingefügten Panegyrikus. Ja mit einem deutlichen Seitenblick auf die später dementsprechend charakterisierten deutschen Kaiser Heinrich IV. und Friedrich II.[1] behauptet Aureoli ganz allgemein, von dem ersten christlichen Könige Frankreichs bis auf seine Tage sei kein König von dem wahren Glauben abgeirrt, was man von den Herrschern keines anderen Reiches behaupten könne[2].

[1] *a. a. O.* 523 f., 546 f.

[2] „„Et vidi et ecce nubem candidam," praedicit Ioannes „regni Francorum translationem in personam Pipini." *a. a. O.* 510.

„Hic autem fuit strenuissimus rex et falcem suae potestatis extendit ad regni Francorum dilatationem.

Ideo Ioannes dicit, se „vidisse nubem candidam", quia regnum nobile, plenum splendore fidei, scilicet regnum Francorum, quod tunc coepit splendescere et florere. „Et super istam nubem vidit sedentem" Pipinum „cum corona aurea et falce acuta in manu"." *ebd.* 511.

„„Et alius angelus exivit de templo," praedicit Ioannes Caroli Magni substitutionem.

Legitur enim, quod Pipinus duos filios habuit: „primus, qui dictus est Carolus, qui per felicitatis magnitudinem cognominatus est Magnus, patri non impar gloria, imo multo victoriosior ac longe praeclarior." *ebd.* 512.

„Et hoc est, quod dicit Ioannes, se vidisse" mare vitreum", hoc est populum gallicum christianissimum et baptizatum, „mixtum igne", zelo scilicet fidei et fervore „ac eos, qui vicerunt bestiam et imaginem ejus", Carolum scilicet et duodecim principes eius ac exercitum suum, qui Mahumetum in Hispania et in Terra Sancta Saracenos debellaverunt, „stantes super mare vitreum", hoc est super Saxones, quos ad veritatem fidei compulerunt et ad baptismum et „habentes citharas Dei" et „cantantes canticum novum Moysi et Agni", hoc est officium Gregorii et Ecclesiae Romanae et „dicentes: Magna et mirabilia sunt opera tua, Domine, iustae at verae sunt viae tuae", per studium theologicum, quod incepit in Francia, in quo viae Dei et eius opera edocentur. Dicentes etiam: „Quis non timebit te, Domine?" propter reverentiam et timorem, quem Carolus habuit ad Ecclesiam et rectores eius. Dicen-

Bezeichnend für den etwas chauvinistischen Patriotismus des Aureoli ist hierbei schon der Gebrauch der zweideutigen Worte „Franci“ und „Francia“, noch mehr aber die unterschiedslose Verwendung von „Franci“ und „Galli“, „Francia“ und Gallia“ sowie die gänzliche Inanspruchnahme der beiden großen Herrscher für die französische Nation [1].

Seine tiefste Wurzel hatte jener Patriotismus in der Überzeugung, daß die weltliche Macht von Gott herstammt und den Untertanen gegenüber gewissermaßen die Stellung eines Vaters einnimmt. Darum fallen auch die Pflichten gegen das Vaterland unter die Tugend der „pietas, qua redditur parentibus et patriae, quod suum est“ [2]. Über Aureolis Stellung zu Kirche und Papsttum werden wir am Schlusse dieses § handeln.

Wann Aureoli in den Franziskanerorden eingetreten ist, wissen wir nicht. Doch beweist eine Stelle seines um 1311 entstandenen Traktates über die Armut und den armen Gebrauch (der Dinge) [3], daß er um jene Zeit bereits dem Orden angehörte,

tes etiam, quod „omnes gentes venient et adorabunt in conspectu tuo“, propter veritatem fidei, cui firmiter adhaeserunt, quia a primo rege Francorum christiano hucusque nullus a veritate fidei legitur deviasse, quod non reperitur de aliquo alio regno. Unde manifestum est, quod congruentissime ius imperii Romani fuit in Carolum translatum. *ebd.* 515 f. — Statt „principes“ hat die 4. Aufl. des Löwener Druckes vom Jahre 1647 (384) „patres“, während Seeboeck „pares“ liest und dazu bemerkt: „Postea sic dicti ‚Pairs‘.“ Weist Aureoli schon in der letzten Stelle auf einen angeblichen Kreuzzug Karls des Großen hin, so heißt es *ebd.* 515 noch bestimmter und unhistorischer: „Rogatu etiam imperatoris Constantinopolitani a Saracenis Ierosolymam liberavit.“. Vgl. Uhlands Ballade *König Karls Meerfahrt* sowie seinen dramatischen Entwurf *Karl der Große in Jerusalem.* Die weiteren Darlegungen über die beiden Herrscher *ebd.* 510—521.

[1] Jedoch spricht Aureoli *a. a. O.* 455, 457, 514 sowie *I. Sent.* 351 aD bE von einer „translatio imperii in Carolum et Germanos“ und stellt *II. Sent.* 330 aE den Satz auf: „Non enim de dictamine rationis est, quod imperator sit Romanus vel Alemannus, sed qui magis viget in zelo iustitiae et dictamine rationis rectae.“

[2] „Et virtus illud coniecturans (scil. debitum, quo filius parentibus obligatur) dicitur pietas, qua redditur parentibus et patriae, quod suum est et quilibet patriae, quae est quasi pater.“ *IV. Sent.* 130 bEF. „Habemus ergo . . . religionem sive latriam respectu Dei, pietatem respectu patriae et parentum . . .“ *ebd.* 131 aA. Über den Ursprung der weltlichen Gewalt und ihr Verhältnis zur kirchlichen Gewalt vgl. den Schluß dieses §.

[3] „Ad quaestionem istam tria sunt videnda. Primum de altissima paupertate in se, quam vovimus . . .“ *Firmamenta trium Ordinum beatissimi Patris nostri Francisci* (Paris 1511, nicht 1512, wie Valois angibt), Pars IV fol. 117 ra.

und die Tatsache, daß er damals mit einer selbständigen Schrift in die erregten Kämpfe eingriff, legt den Schluß nahe, daß er sich schon länger dem Orden angeschlossen hatte. Albes[1] Vermutung, Aureoli habe in dem seiner Heimat so nahen Konvente Gourdon, aus dem auch drei Ordensgeneräle hervorgingen, Profeß getan, entbehrt nicht der Wahrscheinlichkeit. In jedem Falle war Aureoli ein Mitglied der berühmten aquitanischen Ordensprovinz[2].

Wenn nun Hauréau[3] sagt: „Pierre Auriol, engagé dès sa jeunesse, peut-être sans vocation particulière, dans l'Ordre de Saint-François", so ist jene Zeitbestimmung willkürlich und diese Vermutung über den Mangel an besonderem Beruf unbegründet. Vielmehr beweist das Gegenteil die Verherrlichung des heiligen Dominikus und Franziskus und der von ihnen gestifteten Orden in dem oben erwähnten Apokalypsenkommentar. Wie der Dichter Dante, der selbst dem dritten Orden des hl. Franziskus angehörte, der geistigen und religiösen Wiedergeburt der Kirche durch den hl. Dominikus und Franziskus zwei Gesänge seiner *Divina Commedia* widmete, so feierte ungefähr zu derselben Zeit der Philosoph und Theologe Aureoli die geistige Auferstehung der ganzen Welt durch die Tätigkeit jener Männer und ihrer Orden. Es gibt, so führt der Autor aus, eine geistige oder erste und eine leibliche oder zweite Auferstehung. Die zweite Auferstehung besteht in der Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe und findet am jüngsten Tage statt, die erste Auferstehung hingegen besteht in dem durch Gnade und Tugend geheiligten Lebenswandel und wurde eingeleitet durch die der ganzen Welt heilsame Gründung zweier Orden, „scilicet ordinis Minorum per almum Christi confessorem Franciscum et ordinis Praedicatorum per eximium patrem et doctorem Dominicum". Da nämlich zur Zeit des Papstes Innozenz III. und des Kaisers Friedrich II. die ganze Welt von Irrtum und Lastern erfüllt war, sandte Gott diese beiden Heiligen „tanquam duo lumi-

[1] *a. a. O.* 96.

[2] „Ista provincia Aquitaniae sufficientibus et bonis praedicatoribus semper claret et claruit et habuit illum magistrum facundum fratrem Petrum Aureoli, qui luculenter scripsit super Sententias, fecit compendium Bibliae et plura alia; Archiepiscopus tandem fuit Aquensis." *De Conformitate.* I, 539.

[3] *a. a. O.* 316.

naria" zur Gründung jener Orden, durch deren Belehrung und Ermahnung, Verdienst und Beispiel die ganze Christenheit mit Christus auferstanden zu sein und ein neues Leben zu führen schien. Den Beginn dieses neuen Lebens kündigt der hl. Johannes in seinem Buche in Wort und Bild an und preist diejenigen glücklich, welche an jener ersten Auferstehung teilhaben, weil ihnen der zweite Tod nichts anhaben kann [1].

Um 1304 treffen wir Aureoli an der Pariser Universität [2]. Schon Stanonik und Valois neigten der Meinung zu, er sei um jene Zeit nicht Lehrer, sondern Studierender der Theologie, nicht Rivale des Duns Scotus im Lehramte, sondern dessen Schüler gewesen. Wir glauben diese beiden eng verknüpften Annahmen durch folgende Gründe ziemlich sicher beweisen zu können.

[1] Ibidem (c. 20, 5): „Haec est resurrectio prima," praedicit duarum religionum utilem institutionem et mundo fructuosam, scilicet ordinis Minorum per almum Christum Confessorum Franciscum et ordinis Praedicatorum per eximium patrem et doctorem Dominicum.

Legitur enim, quod tempore papae Innocentii III. et imperatoris Frederici hos duos Sanctos tamquam duo luminaria Dominus destinavit, qui instituerent duas religiones, quarum doctrinis et exhortationibus, meritis et exemplis quasi tota christianitas videtur cum Christo surrexisse et respectu praecedentis temporis in novitate vitae ambulasse.

Unde cum sit duplex resurrectio, una spiritualis per gratiam et virtutem et conversationem et vitam sanctam et alia corporalis, cum animae corporibus unientur in fine, in adventu horum duorum ordinum videtur prima resurrectio inchoata et totus mundus innovatus. Nam ante plenus erat erroribus et actibus turpibus, ita ut hic dicat Ioannes, quod „haec est resurrectio prima", et quod „beatus et sanctus, qui habet partem in resurrectione prima, quia in his mors non habet locum etc.". *a. a. O.* 547 f. — Diese Stelle wie der ganze Apokalypsenkommentar erinnert an die *Divina Commedia* Dantes. Es scheint, daß die beiden Männer unabhängig voneinander manchen ihre Zeit bewegenden Ideen Ausdruck gaben. Sie besaßen übrigens bei ihren Ausführungen über den hl. Franziskus Vorlagen in dem herrlichen Reimoffizium Julians von Speier sowie den ältesten Lebensbeschreibungen von Thomas von Celano, dem hl. Bonaventura und anderen. Vgl. P. Hilarin Felder M. Cap., *Die Liturgischen Reimoffizien auf die Heiligen Franciscus und Antonius gedichtet und componiert durch Fr. Julian von Speier* († *c.* 1250) (Freiburg 1901), 60 ff.

[2] Diese Zeit- und Ortsbestimmung ergibt sich aus einer Stelle des *Repercussorium* (*Quaest. disp. de Immac. Con.*, 152), auf die zuerst Stanonik (*a. a. O.* 324 f.) aufmerksam machte. Vgl. Valois (*a. a. O.* 480 f.), M. Grabmann, *Die Geschichte der Scholastischen Methode.* I *Die Scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts* (Freiburg 1909), 199, Anm. 2.

Während Scotus von etwa 1305—1308 an der Pariser Universität wirkte[1], ist erwiesen, daß Aureoli 1312 Lektor im Konvente zu Bologna und 1314 im Konvente zu Toulouse war, erst 1316 Bakkalaureus und 1318 Doktor und Magister der Theologie an der Pariser Universität wurde. Damit ist die Ansicht widerlegt, Aureoli sei um 1304 Lehrer der Theologie und Rivale des Scotus im Lehramte an der Pariser Universität gewesen.

Sodann ist zu beachten, daß die Abfassungszeit der meisten und bedeutendsten Werke des Aureoli jetzt ziemlich sicher bestimmt ist. Um 1311 beginnt seine schriftstellerische Laufbahn mit dem gleich zu erwähnenden Traktat über die Armut und den armen Gebrauch (der Dinge), und dann folgt fast ohne Unterbrechung bis zu den 1320 vollendeten *Quodlibeta* Jahr für Jahr das eine oder andere Werk. Hingegen kennen wir bis jetzt keine noch so kleine Abhandlung, die nachweisbar vor 1310 entstanden wäre. Wie wäre diese Tatsache zu erklären, wenn Aureoli bereits um 1304 Lehrer der Theologie an der Pariser Hochschule und in dieser Stellung der Konkurrent des Scotus gewesen wäre?

Wenn nun Aureoli um 1304 an der Pariser Universität weilte, aber nicht als Lehrer der Theologie, so muß er um diese Zeit noch dem Studium jener Wissenschaft obgelegen haben.

Da nun ferner Scotus von etwa 1305—1308 an derselben Hochschule als Lehrer tätig war, so ist es an sich schon wahrscheinlich, daß Aureoli der Schüler seines gefeierten Ordensgenossen gewesen ist. Wadding[2] berichtet über diese Frage: „Petrum Aureolum his (nämlich den elf berühmtesten Schülern des Scotus) attexerunt alii, sed aemulum potius quam discipulum alii appellarunt.“ Welches ist nun der eigentliche Sinn dieser Stelle?

Zunächst fällt auf, daß Wadding der einen Meinung, nach der Aureoli zu den berühmtesten Schülern des Scotus gehörte, nicht widerspricht. Dies ist darum zu beachten, weil Wadding, irregeführt vor allem durch die seine ganzen Darlegungen störende

[1] R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus* (Leipzig 1900), 35 f., 42 f.

[2] *Annales Minorum* auctore Luca Waddingo. VI Ed. secunda (Romae 1733), ad an. 1308 n. 66 p. 137.

Verwechselung des Aureoli mit Petrus de Verberia, konsequenterweise den ersteren für so jung hielt, daß er kaum ein Schüler des Scotus hätte sein können[1]. Es müssen also in jedem Falle wichtige Gründe für jene Meinung gesprochen haben.

Freilich berichtet Wadding ebenso objektiv die Meinung derjenigen, die es vorzogen, den Aureoli nicht einen „discipulus", sondern einen „aemulus" des Scotus zu nennen. Welchen Sinn nun hat das an sich mehrdeutige Wort „aemulus" hier?

Zunächst kann es nicht, wie oben bewiesen, einen gleichzeitigen Rivalen des Scotus im Lehramte an der Pariser Universität bezeichnen, ebensowenig im anerkennenden Sinne bedeuten, Aureoli sei zwar kein unmittelbarer Schüler, wohl aber ein späterer Nacheiferer des Scotus gewesen. Aureoli war nämlich, wie oben dargelegt, bereits 1304 Studierender der Theologie an der Universität zu Paris und außerdem nichts weniger als ein Nacheiferer des Scotus, übte vielmehr an sehr vielen scotistischen Lehren eine sehr scharfe Kritik und ging in der Philosophie und Theologie seine eigenen Wege[2]. Eine so auffällige Tatsache kann den Vertretern der zweiten Meinung kaum verborgen geblieben sein. Allem Anschein nach will nun das Epitheton „aemulus" gerade diese Stellungnahme Aureolis gegenüber Scotus zum Ausdruck bringen. Diese Erklärung von „aemulus" ist jedenfalls an sich möglich und wird durch die oben dargelegten Tatsachen als die allein zulässige geradezu gefordert. Aureoli wäre also auch nach der zweiten von Wadding berichteten Meinung ein unmittelbarer, aber sehr kritischer und selbständiger Schüler des Scotus gewesen.

Mit besonderer Vorliebe muß Aureoli, wenn wir aus seinen Werken einen Rückschluß auf seine Studien machen dürfen, sich mit der hl. Schrift befaßt haben, während ihn von den Theologen der hl. Augustinus, von den Philosophen Aristoteles und Averroes am meisten anzogen. Zum eingehenden Studium der Dominikanerphilosophen und -theologen führten ihn die zwischen Dominikanern und Franziskanern bestehenden wissenschaftlichen

[1] *a. a. O.* ad an. 1316 n. 6 p. 245. Vgl. ferner desselben Autors *Scriptores Ordinis Minorum*. Ed. Novissima (Romae 1906), 184 f. und Stanonik (*a. a. O.* 323 ff.).

[2] Vgl. vor allem die §§ 24, 25 und 27.

Differenzen, zur Beschäftigung mit den „Doctores Moderni" das Studium an der Pariser Universität.

Welch tiefen Eindruck die Pariser Universität auf den Geist des Aureoli machte, ersehen wir aus der Tatsache, daß er als Bakkalaureus dieser Hochschule in der Widmung seines Kommentars zum I. Sentenzenbuche an Johannes XXII. die Worte gebraucht: „Vestrae Universitatis servus inutilis filiusque indignus Fr. Petrus Aureoli" [1], ferner aus dem Umstande, daß er noch später als Magister der Theologie ebendaselbst in seinem oben erwähnten Apokalypsenkommentar das Studium der Philosophie und der Gottes Wege und Werke erklärenden Theologie durch Karl den Großen in Paris begründet und diese Tat in der Apokalypse vorausgesagt sein läßt [2].

Um 1311 entstand das Erstlingswerk Aureolis, der *tractatus de paupertate et usu paupere* [3], in dem er zu der damals in seinem Orden so heftig erörterten Frage Stellung nahm, ob die Minderbrüder durch das Gelübde der Armut auch zu dem armen Gebrauche der Dinge verpflichtet seien. Aureoli lehnt diese rigorose Forderung der Spiritualen mit aller Entschiedenheit ab, lehrt aber gegenüber dem Laxismus vieler Konventualen ebenso bestimmt, daß der arme Gebrauch nicht nur durch andere mit der Tugend der Armut verbundene Tugenden, wie Genügsamkeit, Demut usw. angeraten, sondern durch das Gelübde des Gehorsams in jenen Fällen vorgeschrieben sei, welche die Regel ausdrücklich

[1] Sbaralea (*a. a. O.* 585) hat uns ein Fragment jener Widmung übermittelt.

[2] „Parisiis etiam (scil. Carolus Magnus) studium divinae sapientiae et philosophiae instituit et fundavit." *a. a. O.* 515. Die andere Stelle wurde oben bei den Darlegungen über Karl den Großen wiedergegeben.

[3] Er findet sich in dem IV. Teil der bereits oben zitierten *Firmamenta* fol. 116r—119r (nicht 130, wie Valois angibt). Alle den Traktat betreffenden Fragen behandelt eingehend Valois (*a. a. O.* 481 f. und 489 ff.). Er weist auch nach, daß die Schrift sicher vor der Konstitution *Exivi de paradiso* vom 6. Mai 1312 verfaßt worden ist. Jedoch kann sie nicht viel früher entstanden sein. Das scheint uns aus der auffälligen Tatsache zu folgen, daß sie trotz ihrer Polemik gegen die beiden extremen Parteien und der Selbständigkeit ihres Standpunktes in dem erbitterten Kampfe vor dem Konzil von Vienne nie genannt wird. Vgl. die treffliche Monographie von P. Karl Balthasar O. F. M., *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne* (Münster 1911).

enthält. Die Bestimmung dieser Fälle sei Aufgabe des Papstes. Diese kraftvolle Mittelstellung und die Ergebenheit gegen den Papst bleiben für das ganze weitere Wirken Aureolis charakteristisch [1]. Ob dieser Traktat bereits in Bologna entstanden, wissen wir nicht.

1312 war nämlich Aureoli „lector in civitate Bononiae", ohne daß wir angeben könnten, wann er an dieses alte und berühmte Generalstudium des Ordens kam, wie lange er dort wirkte, ob er seine Tätigkeit auf das Lektorat und die Schriftstellerei beschränkte oder auch auf die Seelsorge ausdehnte [2]. Rom hat Aureoli, wie man vermuten könnte, nicht gesehen [3].

In Bologna entstand 1312 das erste philosophische Werk des Aureoli, sein *tractatus de principiis* [4], der über Materie und

[1] Vielleicht ist dieser Umstand auch geeignet, den von Valois gelegentlich, aber ohne nähere Begründung geäußerten Zweifel an der Echtheit des Traktates zu zerstreuen.

[2] Über das Generalstudium der Franziskaner in Bologna, das wegen Fehlens einer theologischen Fakultät an der dortigen Universität auch von dem Weltklerus besucht und 1360 als theologische Fakultät dem Universitätskörper einverleibt wurde, vgl. P. Heribert Holzapfel O. F. M., *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens* (Freiburg 1909), 273 und 277. Derselbe behandelt auch (*ebd.* 278 ff.) eingehend die Stellung der Lektoren im Orden. Daß die Lektoren „einen Socius als Sekretär" erhielten (281), scheint durch folgende Worte Aureolis im *Repercussorium* (*Quaest. disp. de Immac. Con.*, 149) bestätigt zu werden: „Allegationes, quae in libello *De conceptione Virginis* inducuntur, sumtae sunt et abstractae per dictatorem libelli e completis originalibus et integris libris, qui quidem habet aeque pulchra originalia, sicut illi, qui corde magnifico de praefatis iactatorie gloriantur." Über die Hochachtung, deren sich damals die Gelehrten auch in den höheren Gesellschaftskreisen erfreuten, sagt Aureoli *IV. Sent.* 131 aD.: „Et hinc (scil. de virtute observantiae) est, quod homines in magnis dignitatibus constituti tractant hodie cum multa observantia presbyteros, viros religiosos et scientificos etc."

[3] „In genere quoque causae efficientis fit subalternatio, cum scientia alicuius dependeat ex testimonio seu visione alterius, ut notitia, quam habemus, quod Roma sit et quod taliter vel taliter aedificata sit, dependet ex testimonio aliorum." *I. Sent.* 7 bC. Vgl. *ebd.* 1123 aB.

[4] Alles, was wir über den Aufenthalt und die Tätigkeit des Aureoli in Bologna wissen, verdanken wir dem für die Biographie und Bibliographie gleich wichtigen ms. 1405 (100) der Nationalbibliothek zu Rom (*Codex Sessorianus*). Außer einer *Epistola venerabilis Anselmi ad episcopos Angliae* (fol. 24r—24v) enthält er folgende Schriften Aureolis:

1. Fol. 1—23v *Tractatus de conceptione*; in fine: „Explicit tractatus de conceptione beatae Mariae virginis, matris Dei. Scriptus a Ioanne Eltado de Frisia in Monte Albano, anno Domini MCCCXV; in vigilia sancti Bartholomaei apostoli consumatus."

Form als konstitutive Prinzipien aller Naturdinge handeln sollte und somit als eine Naturphilosophie im weitesten Sinne des Wortes gedacht war [1]. Die wenigen uns aus Valois' Abhandlung [2] sowie aus Abschriften zugängigen Stellen beweisen, wie stark bereits der Einfluß des hl. Augustinus, vor allem aber des Aristoteles und seines Kommentators Averroes auf Aureoli war [3], wie sehr dieser ferner von dem grundsätzlichen Bestreben geleitet war, die Harmonie zwischen der Kirchenlehre und der Philosophie des Aristoteles und Averroes nachzuweisen [4]. Auch bekundet sich

2. Fol. 25r—44r *Repercussorium* editum contra adversarium innocentiae Matris Dei compositum per fratrem Petrum Aureoli de ordine fratrum minorum.

3. Fol. 44r—128v *Tractatus de principiis* editus a fratre Petro Aureoli de ordine minorum lectore in civitate Bononiae anno Domini MCCCXII. Incipit: „Principiorum notitia quantum sit efficax." Explicit: „Proprie et virtutes alterius speciei." (Diese Angaben aus den *Quaest. disp. de Immac. Con.*, XIX). Während Stanonik dieses ms. übersehen hat, war es Valois (*a. a. O.* 492, Anm. 4) nur durch eine allgemeine und ungenügende Notiz von P. Ehrle S. J. bekannt.

Über den Titel des Werkes sagt Aureoli selbst: „Vocetur autem tractatus iste *tractatus de principiis* . . ." *Cod. Sess.* fol. 44r. *I. Sent.* 81 bE und 375 aE nennt er es jedoch *tractatus de principiis philosophicis*, *a. a. O.* 124 BE und 761 aB *tractatus de principiis physicis.*

[1] „Tractaturi itaque de constitutivis rerum principiis materia et forma, in quibus hodie est error maximus . . ." Der ganze Traktat sollte aus vier Büchern und jedes Buch aus sechs Kapiteln bestehen. Das 1. Buch handelt über Materie und Form im allgemeinen, das 2. über die Seinsprinzipien der „substantiae separatae" oder „abstractae" und der Himmelskörper, das 3. über die Elemente und Mischungen derselben, das 4. über Materie und Form als Seinsprinzipien aller Lebewesen, „ac tandem in homine totus tractatus terminetur". *Cod. Sess.* fol. 44r.

[2] *a. a. O.* 508 f.

[3] So lauten einige der zu Beginn des Traktates wiedergegebenen Kapitelüberschriften: „Secundum capitulum (scil. I. libri), in quo inducuntur rationes ad praedictam conclusionem, quae auctoritatibus innituntur Augustini, Aristotelis et Commentatoris. Tertium capitulum, in quo ponuntur tres rationes, quae ex se ipsis habent evidentiam, quamvis etiam a praedictis philosophis tangantur . . . Primum capitulum (scil. II. libri), quid de abstractis substantiis philosophi senserint . . . Quartum capitulum, quid senserit Aristoteles et suus Commentator de anima et corpore caelesti . . . Tertium capitulum (scil. IV. libri), quid de anima intellectiva tenuit Aristoteles et suus Commentator." *Cod. Sess.* fol. 44. Vgl. u. S. 21, Anm. 1.

[4] „In omnibus autem intendo opiniones Aristotelis et philosophorum doctrinam cum veritate fidei concordare, quoniam in paucis dissonant et discordant ab ea, prout in sequentibus apparebit." *Cod. Sess.* fol. 44r. Andere

schon die starke Abkehr des Aureoli von der Philosophie seiner Zeit [1].

Bis jetzt sind drei Handschriften des Traktates bekannt [2]. Da in denselben größere Teile fehlen [3], scheint das Werk nie vollendet worden zu sein. Was Aureoli hierzu veranlaßt haben mag, wissen wir nicht. Vielleicht seine gleich zu besprechende Übersiedelung in den seiner aquitanischen Mutterprovinz angehörigen Konvent von Toulouse, vielleicht auch die Definition des Konzils von Vienne aus dem Jahre 1312 über das Verhältnis von Leib und Seele und die aus ihr für Aureoli sich ergebenden nicht unerheblichen Schwierigkeiten [4]. Nun sollte aber, wie dargelegt, gerade die Untersuchung über Materie und Form als Seinsprinzipien des Menschen den Abschluß des 4. Buches bilden! [5]

1314 wirkte Aureoli als „lector in Conventu Fratrum Minorum de Tolosa", ohne daß wir auch hier zu bestimmen ver-

Stellen bei Valois (*a. a. O.* 508 f.). Daß Aureoli unter den „philosophi" die arabischen Philosophen und vor allem Averroes versteht, ergibt sich aus dem Zusammenhange und den zahlreichen Parallelstellen des Sentenzenkommentars. Vgl. die §§ 24 und 25.

[1] Vgl. die viertletzte Anm.

[2] Zu dem *Codex Sessorianus* und dem von Valois (*a. a. O.* 508) beschriebenen ms. 1082 von Avignon (fol. 4—46) kommt noch das bisher übersehene ms. 295 (Scaff. XIII) der Bibliothek zum hl. Antonius von Padua. Das ms. zerfällt in drei verschiedene Teile, deren erster aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts stammt, von einer Hand geschrieben ist und von fol. 27r—42v den Traktat enthält. Der Satz: „Incipit tractatus fratris Petri de Aureolis," ist gegen Ende des 14. Jahrhunderts nachgetragen. Der Traktat selbst beginnt: „Principiorum notitia quantum sit efficax," und schließt: „Mediantibus dimensionibus, ut statim dictum fuit." Vgl. P. M. Antonio M. Josa Min. Con., *I Codici Manoscritti della Bibliotheca Antoniana di Padova* (Padova 1886), 20. Eine Erstausgabe des Traktates ist in Vorbereitung.

[3] Die nicht genauen Darlegungen bei Valois (*a. a. O.* 508 f.) veranlaßten uns, bei den drei Bibliotheksverwaltungen Erkundigungen über den Schluß des Traktates einzuziehen. Es ergab sich, daß in dem ms. von Rom und Avignon die drei letzten Kapitel des 3. Buches und das ganze 4. Buch fehlen, während die Handschrift von Padua schon in dem 4. Kapitel des 2. Buches abbricht.

[4] Über Aureolis Stellungnahme zu dieser Definition vgl. die Darlegungen gegen Ende dieses §.

[5] Vgl. weiter unten die Ausführungen über das Verhältnis des Traktates zum Sentenzenkommentare.

möchten, wann er dieses Amt an dem Generalstudium[1] übernahm. Hier nun verfaßte Aureoli 1314, in der Verteidigung dieser Lehre seinem Meister Duns Scotus folgend, aber dessen Darlegungen und Beweisführungen bei weitem überholend, den *tractatus de Conceptione Beatae Mariae Virginis*. Ebenso maßvoll wie entschieden formuliert der Autor seine Anschauung dahin, jene Lehre sei weder dogmatisch noch häretisch, aber insoweit durch die hl. Schrift, die Tradition und Praxis der Kirche gesichert, daß jenes Fest erlaubterweise gefeiert werden könne. Die definitive Entscheidung der Frage stehe einzig dem Papste zu.

Groß muß auch bereits der Ruf des Aureoli als Redner und Prediger gewesen sein, der ihm später den Ehrentitel des Doctor Facundus[2] verschaffte, da er den 8. Dezemcer 1314 am Feste der unbefleckten Empfängnis über diese von den Dominikanern so viel bekämpfte Lehre in deren Kirche zu Toulouse eine Predigt an den Klerus hielt, die ganz im Geiste jenes Traktates gehalten war. Am folgenden Sonntag, den 16. Dezember, suchte nun ein Dominikaner in einer Predigt an den Klerus zu beweisen, daß Maria in der Erbsünde empfangen worden sei, zugleich dem Aureoli unterschiebend, die unbefleckte Empfängnis als Tatsache ausgegeben zu haben, während er sie doch nur als fromme und ungewisse Meinung hingestellt hatte. Da hielt nun Aureoli am 20. Dezember, der Vigil des hl. Apostels Thomas, auf Drängen der ganzen Universität und in Gegenwart des Bischofs, aller Doctoren, Magistri, Ordensleute und übrigen Kleriker eine öffentliche und feierliche Disputation zur Verteidigung der von ihm vorgetragenen Lehre.

Um 1315 faßte er sodann das Resultat jener Auseinandersetzung in der nicht ohne Schärfe und Bitterkeit geschriebenen Streitschrift *Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei* zusammen. Diese Schrift erweitert, erklärt, vertieft

[1] Dasselbe war bereits in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts der Toulouser Universität als theologische Fakultät eingefügt worden. Holzapfel (*a. a. O.* 272 f. und 277).

[2] „Frater Petrus Aureoli, facundus in theologia magister." *De Conformitate.* I, 338. Vgl. o. S. 10, Anm. 2. Bartholomaeus, der der Zeit des Aureoli ziemlich nahe stand, vollendete obiges Werk von 1385—1390. *ebd.* XI. Über Aureolis Predigten vgl. Valois (*a. a. O.* 517 f.).

und verteidigt die Darlegungen und Beweisführungen des Traktates, bewahrt aber streng dessen maßvollen Standpunkt in der damals noch strittigen Frage[1]. Ebenso weichen die eingehenden Ausführungen der ersten und zweiten Redaktion des Sentenzenkommentars nicht wesentlich von demselben ab[2].

Obige Darstellung beweist aber auch, daß der „marianische Gegensatz der beiden großen Bettelorden" bei weitem nicht so späten Ursprunges ist, als Seeberg[3] neulich behauptete.

Diese Schriften und Vorgänge scheinen den Ruf von der Gelehrsamkeit des Aureoli in- und außerhalb des Ordens weit verbreitet zu haben; denn auf dem Generalkapitel zu Neapel 1316, auf dem am 31. Mai Michael de Cesena aus der Provinz Bologna zum Ordensgeneral gewählt wurde, „fuit electus ad lecturam Sententiarum Parisius magnae sufficientiae frater Petrus Aureoli, dicto Generali volente, quamvis aliqui adulatores dicentes Generali, quod sibi in electione se opposuerat,

[1] Während uns der Aufenthalt Aureolis zu Toulouse im Jahre 1314 auch durch alte Handschriften bezeugt ist (Stanonik *a. a. O.* 322 f., Valois *a. a. O.* 483, 492), kennen wir seine dortige Wirksamkeit und jene erregten Vorgänge nur aus dem einer alten Handschrift des *Tractatus de Conceptione* entlehnten Berichte des Petrus de Alva (*a. a. O.* 79b), der trotz mancher Textfehler von Stanonik (*a. a. O.* 415 f.) und Valois (*a. a. O.* 482 ff.) mit Recht als echt angesehen wird. Wenn wir nun trotzdem in unserer Auffassung über die Aufeinanderfolge von Aureolis Traktat und Predigt von jenem Berichte sowie Stanonik und Valois abweichen und außerdem zum ersten Male das *Repercussorium* in der oben dargelegten Weise mit den geschilderten Vorgängen in Verbindung bringen, so hoffen wir, diese Anschauung aus Aureolis beiden Schriften einerseits und dem erwähnten Berichte andererseits in einem Artikel des *Arch. Francisc. Hist.* erweisen zu können. Eingehende bibliographische Darlegungen über die beiden Schriften bei Stanonik (*a. a. O.* 485 ff.) und Valois (*a. a. O.* 492 ff.). Einen guten Text bieten die *Quaest. disp. de Immac. Con.* (*Tractatus* 23—94, *Repercussorium* 95—153).

[2] Vgl. Valois, (*a. a. O.* 499) und Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II, 349 f. Da von der ersten Redaktion des Sentenzenkommentars noch keine und von der zweiten Redaktion nur eine sehr mangelhafte Ausgabe vorliegt, da ferner de Alva (*a. a. O.* 68—76) den Text mitsamt den Fehlern dieser mangelhaften Edition entlehnt zu haben scheint, bleibt es zu bedauern, daß die Franziskaner von Quaracchi die Ansführungen der beiden Sentenzenkommentare nicht in die *Quaest. disp.* aufgenommen haben. Die Darlegungen von P. Pierre Pauwels O. F. M., *Les Franciscains et l'Immaculée Conception* (Malines 1904), 43 f., 53, 68, 83 ff., 252 ff. und 258 werden der großen Bedeutung Aureolis für jenes Dogma nicht gerecht.

[3] *a. a. O.* 43.

niterentur ipsum pro viribus impedire. Quibus verbum notabile Generalis respondit: ‚Absit, inquit, ut pro quavis offensa a me tantum lumen Ordinis exstinguatur‘“ [1]. Dieser Bericht über Aureolis Vorgehen gegen Michaels Wahl gewinnt noch dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß, wie oben nachgewiesen wurde, Aureoli an dem Generalstudium zu Bologna wirkte und sicher den zu Erwählenden kannte. Daß er sich in seinem Urteile über diesen hochbegabten, aber etwas exzentrischen Mann nicht getäuscht hatte, beweist das spätere Vorgehen Michaels und die dadurch in dem Orden entstandenen Wirren [2]. Ob Aureoli bereits in Bologna oder in Toulouse oder als Begleiter seines Provinzials Bertrandus de Turre auf dem Generalkapitel selbst gegen die Wahl Michaels gearbeitet, wissen wir nicht [3]. Sollte nun selbst jener Bericht die Ausschmückung einer wirklichen Begebenheit darstellen, so beweist schon allein die Tatsache, daß das Generalkapitel dem Aureoli das Bakkalaureat an der Pariser Universität [4] übertrug, welch wissenschaftlichen Ruf dieser damals im ganzen Orden genoß.

Wir kommen jetzt zu dem *Sentenzenkommentar*, dem größten philosophisch-theologischen Werke Aureolis.

Valois [5] hat auf Grund unanfechtbaren Handschriftenmaterials eine doppelte Redaktion des monumentalen Werkes unterschieden. Diese Annahme kann noch dadurch verstärkt werden, daß Trithemius [6] ein von dem Incipit der zweiten Redaktion verschiedenes Incipit für den Sentenzenkommentar angibt. Da nun die von ihm angegebenen Incipits der übrigen Schriften Aureolis zutreffen, hätten wir keinen Grund, an der Richtigkeit des ersteren zu zweifeln. Jenes Incipit „Quia disciplinati hominis“ dürfte dem-

[1] *Chronica*, 470 f. Der größte Teil der Chronik ist vor 1369 geschrieben worden. Als Verfasser gilt ein Fr. Arnaldus, der lange Zeit Prozinzial der aquitanischen Provinz war. *ebd.* VII ff. Den obigen Bericht entlehnt der Chronik der hl. Antoninus, *Chronica*, Pars III (Lugduni 1512), tit. 24 cap. 9 § 15 fol. 248va und in freierer Form Wadding (*a. a. O.* ad an. 1316 n. 6 p. 245). [2] Holzapfel (*a. a. O.* 62 ff.).

[3] Vgl. Stanonik (*a. a. O.* 416 f.) und Valois (*a. a. O.* 484).

[4] Über die Stellung der Franziskaner an der Pariser Universität vgl. Holzapfel (*a. a. O.* 273 ff.). [5] *a. a. O.* 485, 500 ff.

[6] „Ex quibus (scil. opusculis Petri Aureoli) exstant: Super Sententias li. 4. Quia disciplinati hominis.“ *a. a. O.* 101v. Das Incipit der zweiten Redaktion lautet: „Expandit librum coram me.“

nach das der ersten Redaktion sein. Ebenso scheinen sich einige der gleich zu erwähnenden Selbstzitationen Aureolis in der zweiten Redaktion des Sentenzenkommentars auf die erste Redaktion zu beziehen [1].

Nach den Handschriften und dem Berichte des Trithemius zu schließen, waren die Kommentare in der ersten Redaktion ganz vollendet. Doch scheinen sie bald vor den Kommentaren der zweiten Redaktion ganz zurückgetreten zu sein. Während Aureoli, wie gleich dargelegt werden soll, seinen Traktat über die Prinzipien (der Natur) öfter ausdrücklich zitiert, kennen wir bis jetzt keine derartige Zitation der ersten Redaktion des Kommentars. Trithemius freilich muß noch die ganze Redaktion, und zwar nur diese in einer Handschrift vorgelegen haben, während sie allen anderen, selbst den Herausgebern der zweiten Redaktion sowie Sbaralea entgangen zu sein scheint. Erst Valois entdeckte sie wieder. Indessen sind bis jetzt, wenn wir von den beiden Redaktionen gemeinsamen Teilen absehen, nur die „tituli quaestionum" der Kommentare zum I. und II. Buche, ein großer Teil des Kommentars zum III. Buche und, falls obige Vermutung nicht täuscht, das Incipit des Kommentars zum ersten Buche bekannt. Ein Druck liegt nicht vor.

Die zweite Redaktion nun ergab eine vollständige Umarbeitung nach neuem Plane und damit eine wesentliche Erweiterung und Vertiefung nur für den Kommentar zu dem I. Buche [2], der Johannes XXII., dem engeren Landsmanne und hohen Gönner Aureolis gewidmet war [3]. Der Kommentar zu dem II. und ein Teil des Kommentars zum III. Buche hingegen stellen eine weder inhaltlich noch methodisch so durchgreifende Neu-

[1] „Constat enim, quod . . . forma et materia sunt actu penitus indistincta sic, quod nec forma potest intelligi sine forma nec e converso, ut alias ostendi esse de mente Aristotelis et Commentatoris et iam ostensum fuit aliqualiter in tractatu de principiis philosophicis." *I. Sent.* 81 bE. Da nun dieser Traktat, soweit bis jetzt bekannt, das einzige philosophische Werk Aureolis ist, das vor dem Sentenzenkommentar entstanden ist, so kann sich das „alias" nur auf die erste Redaktion desselben beziehen. Vgl. *II. Sent.* 109 bC.

[2] Vgl. die „tituli quaestionum" der ersten Redaktion (Valois *a. a. O.* 500 f.) mit den entsprechenden Teilen der zweiten Redaktion.

[3] Vgl. o. S. 14, Anm. 1.

bearbeitung dar[1], während der übrige Teil des Kommentars zum III. Buche und das ganze IV. Buch aus der ersten Redaktion herübergenommen worden sind[2], wobei nicht nur äußere Anlässe, wie das Zurückstellen mancher Fragen für die *Quodlibeta*[3], sondern auch innere Motive, wie der Charakter der Materien und das dadurch bedingte Interesse[4] mitgewirkt haben mögen. Trotzdem scheinen auch diese gemeinsamen Teile in der zweiten Redaktion ganz gelesen und wenigstens in einem Punkte geändert worden zu sein. Die erste Annahme ergibt sich aus nachstehenden Tatsachen: wie gleich dargelegt werden soll, folgt der beiden Redaktionen gemeinsame Kommentar zum IV. Buche in der zweiten Redaktion unmittelbar auf den Kommentar zum I. Buche, wäh-

[1] Vgl. die „tituli quaestionum" der ersten Redaktion (Valois *a. a. O.* 501 f.) mit den entsprechenden Teilen der zweiten Redaktion und beide mit der zweiten Redaktion des Kommentars zum I. Buche.

[2] Valois (*a. a. O.* 485, 500 ff.). Nach Valois beginnen die gemeinsamen Teile mit Quaest. 47 der ersten oder Art. 3 der Quaest. IV der Dist. XXIII der zweiten Redaktion. Da jedoch, wie in dem § 2 dargelegt werden soll, in dem die zweite Redaktion enthaltenden Drucke gerade vor jenem Artikel eine Reihe von Artikeln, Quästionen und sogar Distinktionen ausgefallen sind, bedürfte die Abgrenzung der neu redigierten und gemeinsamen Teile einer Nachprüfung. Valois sind jene Lücken des Druckes entgangen. Leider ist bis jetzt kein ms. der zweiten Redaktion des Kommentars zum III. Buche bekannt. Das ms. 3624 von Brüssel enthält in Wirklichkeit nur die zweite Redaktion des Kommentars zum I. und nicht, wie Valois (*ebd.* 502 f.) meint, auch zum II., III. und IV. Buche.

[3] Vgl. u. S. 26, Anm. 1.

[4] Enthalten doch die nicht umgearbeiteten Teile vor allem die mehr positive und praktische Tugend- und Sakramentenlehre sowie die Eschatologie, deren Probleme Aureoli nicht so nahe liegen, während die neu redigierten Partien gerade jene Fragen behandeln, die im Mittelpunkte seines Interesses stehen und immer wieder von neuem aufgeworfen werden, z. B. das Verhältnis der Theologie zur Wissenschaft, der Ursprung, die Entwickelung, die Arten sowie der Gegenstand der Erkenntnis, die „distinctio formalis ex natura rei" und die ganze Formalitätenlehre in ihrer Anwendung auf die Natur, Gott und die Trinität, die Frage nach der Schöpfung der Welt und die hiermit zusammenhängende Stellungnahme zu Aristotelos und Averroes sowie ihren scholastischen Kritikern, die Lehre von Materie und Form und ihrer Bedeutung für alles außergöttliche Sein, die Aureoli so große Schwierigkeiten bereitende Definition des Konzils von Vienne über das Verhältnis von Leib und Seele im Menschen usw. Besonders diese Probleme sind es auch, die in den *Quodlibeta*, dem letzten größeren philosophischen Werke Aureolis, wieder aufgenommen werden.

rend der Kommentar zum II. und III. Buche sich ihm anschließt, ferner wird in den neu redigierten Teilen oft durch ein „dicam“ oder „dixi“ auf die identischen Partien verwiesen und umgekehrt. Was nun die zweite Annahme angeht, so bedurften in jedem Falle die zahlreichen Selbstzitationen des Kommentars einer Änderung. Denn entweder war die Reihenfolge der Kommentare in der zweiten Redaktion dieselbe wie in der ersten oder nicht. Im ersteren Falle mußten die Selbstzitationen den neu redigierten Teilen, im letzteren Falle außerdem der veränderten Reihenfolge der Kommentare angepaßt werden.

Ferner scheinen nicht unbeträchtliche Teile des auch später noch von Aureoli hochgeschätzten Traktates über die Prinzipien (der Natur)[1] der zweiten Redaktion des Sentenzenkommentars einverleibt worden zu sein[2].

Durch dieses gänzliche oder teilweise Verschmelzen von Ausführungen, die zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben wurden, erklären sich auch vielleicht manche ganz auffällige Widersprüche des Sentenzenkommentars[3].

Die zweite Redaktion liegt in zahlreichen Handschriften[4] und einem Drucke vor, der im § 2 eingehender gewürdigt werden soll.

Im übrigen kann hier eine genügende Analyse des gewaltigen Werkes nach Methode und Inhalt nicht gegeben werden.

Was die Methode angeht, so sei nur erwähnt, daß Aureoli es liebt, seine eigene Anschauung sehr ausführlich darzulegen, zu erläutern, zu beweisen und gegen wirkliche oder fingierte Einwände zu verteidigen, ferner bestrebt ist, die Meinungen mög-

[1] Wir finden fünf ausdrückliche (*I. Sent.* 81 bE, 124 bE, 166 bE, 375 aE, 761 aB) und zahlreiche virtuelle Zitationen des Traktates in der zweiten Redaktion des Sentenzenkommentars. Auch andere Philosophen widmeten, wie aus Sbaralea (*a. a. O.* 586) erhellt, dem Traktat ihre Beachtung

[2] Darauf scheinen Aureolis eigene Worte hinzuweisen: „Ille enim est effectus formalis quantitatis, quae mera possibilitas est, ut videbitur in secundo et declaratum exstitit in tractatu de principiis philosophicis lib. 3 ...“ Am Rande steht: „Ante med.“ *I. Sent.* 375 aE. Eine analoge Stelle 761 aB. Vgl. ferner *I. Sent.* 79 bE, 534 bB, *II. Sent.* 190 aA, 198 aA etc. mit Valois (*a. a. O.* 508 f.) und unseren obigen Darlegungen über den Traktat sowie die oben aus dem Traktat mitgeteilten Kapitelüberschriften mit den entsprechenden Ausführungen des Sentenzenkommentars.

[3] Vgl. z. B. die §§ 8, 19, 22 und 23.

[4] Vgl. Valois (*a. a. O.* 485, 500 ff.).

lichst vieler Gegner in derselben komplizierten Weise zu entwickeln und auf ihre Berechtigung zu prüfen. Obwohl nun Aureoli bei der im § 14 zu behandelnden Frage bemerkt, er werde von den „vielen Meinungen" absehen, bleibt er doch auch bei der Universalienfrage seiner schon früh bekannten Gewohnheit [1] treu, die Gegner ausgiebig zu Worte kommen zu lassen.

Was den Inhalt betrifft, so wollen wir nur erwähnen Aureolis scharfe Stellungnahme gegen seinen Lehrer und Ordensgenossen Duns Scotus, den hl. Thomas von Aquin und alle übrigen Scholastiker, ja nicht selten sogar gegen so hoch verehrte Denker wie Aristoteles, Averroes und den hl. Augustinus, die immer stärker werdende Abhängigkeit von Aristoteles und seinem Kommentator Averroes, sowie deren entschiedene Verteidigung gegen die Angriffe mancher Scholastiker, die starke Beeinflussung durch die Theologie und teilweise auch die Philosophie Augustins und schließlich die streng verstandesmäßige, empiristische und vermittelnde Tendenz von Aureolis eigener Philosophie. Je mehr ferner infolge einer gewissen Neigung zur Skepsis der wissenschaftliche Charakter der Philosophie und Theologie und die Harmonie zwischen beiden zurücktritt, desto stärker wird die über alle Kritik und Skepsis erhabene Autorität des katholischen Glaubens und des kirchlichen Lehramtes betont [2].

Auch wer sich nicht zu der Philosophie und Theologie Aureolis bekennt, muß doch gestehen, daß dieses Werk ein Denkmal des rastlosen Fleißes und der allseitigen Gelehrsamkeit, der hohen Begabung und kraftvollen, wenn auch nicht selten etwas verwegenen Originalität des Verfassers ist und für immer einen

[1] So lautet eine Randglosse in dem 1504 zu Venedig gedruckten Sentenzenkommentar von Aureolis Ordensgenossen und Mitschüler Franciscus de Mayronis: „Ut opiniones aliorum, quas ipse ubique tangit, distincte videas, quaere Aureolum ubique." fol. 2ra. Ebenso bemerken C. Paban und Th. Pègues in der Neuausgabe der *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis* ihres Ordensgenossen J. Capreolus. I (Turonibus 1900), XXII: „Non semper ex libris auctorum argumenta deprompsit Capreolus, sed prout in praecipuo adversario, Aureolo scilicet, exposita invenerat. In argumentis ergo e Scoto v. gr. assumptis, huius Doctoris utique sententiam habes, formam vero, sub qua praesentatur, apud Aureolum invenies." Über die Methode der Nachscholastik vgl. Stöckl (*a. a. O.* 971) und Valois (*a. a. O.* 509).

[2] Vgl. den II. und III. Teil sowie den II. Abschnitt des IV. Teiles.

ehrenvollen Platz unter der großen Anzahl von Sentenzenkommentaren behält.

Wann und wo sind nun die beiden Redaktionen des Sentenzenkommentars entstanden?

Valois[1] geht bei der Beantwortung dieser Frage von der Tatsache aus, daß das der ersten Redaktion angehörige ms. 243 von Toulouse am Schluß[2] folgende Angabe enthält: „Explicit quartus liber Sententiarum, de reportatione fratris Petri Aureoli recollectus, eo legente Parisius, anno M°CCC°decimo septimo," daß ferner das ms. 355 von Santa Croce nach dem von ihm mit Recht korrigierten Berichte Sbaraleas[3] mit den Worten schloß: „Explicit lectura super secundum librum sententiarum, sub magistro Petro Aureoli, de ordine fratrum minorum, doctore in sacra theologia, reportata tempore quo legebat Parisiis sententias videlicet anno Domini M°CCC°XVIII." Valois vermutet nun („S'il s'agit là, comme il se peut, de la deuzième rédaction . . ."), die letztere Handschrift habe der zweiten Redaktion angehört, und zieht aus den beiden obigen Bemerkungen den weitgehenden Schluß, daß beide Redaktionen in Paris, und zwar die erste 1317, die zweite 1318 oder spätestens 1319 vollendet worden seien.

Zunächst nun läßt sich Valois' Vermutung, das ms. 355 von Santa Croce habe der zweiten Redaktion angehört, noch durch folgende Erwägung stützen. Da bereits 1319 das auf umfassenden biblischen und historischen Studien beruhende und sorgfältig durchgearbeitete Bibelwerk Aureolis entstand, müssen wir annehmen, daß die Sentenzenkommentare 1318 abgeschlossen worden sind. Ferner wurde Aureoli bereits am 14. Juli 1318 vom Bakkalaureus zum Lizentiaten und Doktor der Theologie promoviert, und hiermit erlosch seine Aufgabe, unter Aufsicht eines Magisters die Sentenzen zu lesen[4]. Wir gehen nun wohl nicht fehl mit der Annahme, daß um dieselbe Zeit die Sentenzenkommentare ihren Abschluß fanden. Hätte aber das ms. 355 von Santa Croce, das den Kommentar zum II. Buche aus Aureolis Lehrtätigkeit vom Jahre 1318 in Paris hervorgehen ließ, der ersten Redaktion angehört, wann hätten dann die übrigen Kommentare

[1] *a. a. O.* 485, 500 ff. [2] fol. 124. [3] *a. a. O.* 585.
[4] Holzapfel (*a. a. O.* 280).

dieser Redaktion und vor allem die ganze zweite Redaktion entstehen sollen?

Indessen hat Valois bei der Datierung der beiden Redaktionen übersehen, daß, wie sich aus einer Reihe bisher unbeachteter Selbstzitationen des Sentenzenkommentars ergibt[1], bei der zweiten Redaktion der Kommentar zum IV. Buche unmittelbar auf den Kommentar zum I. Buche folgte, während sich die Kommentare zum II. und III. Buche dem Kommentare zum IV. Buche anschlossen.

Aus den bisherigen Darlegungen würden sich nun ungefähr folgende Zeitbestimmungen für die zweite Redaktion ergeben. Der Kommentar zum III. Buche wäre in die erste Hälfte des Jahres 1318, der Kommentar zum II. Buche in den letzten Teil des Jahres

[1] Wir führen hier einige derselben an. „Haec tamen hic supponantur, quia in secundo et in quarto erit diffusior sermo de istis." *I. Sent.* 847 bF. Vgl. 69 bD, 179 bA, 375 aE, 711 bD, 761 aB, 818 aF, 852 bC, 977 aE, 1053 bE. „Sed hoc habet magis locum in tertio libro Sententiarum, unde supersedendum est quoad praesens." *I. Sent.* 22 bF. „Dona et virtutes ex se habent formaliter, quod faciant habentem gratum, ut probatum est in primo, dist. 17 de caritate." *IV. Sent.* 32 bC. Vgl. 126 bB. „Sicut magis dicetur in secundo." *IV. Sent.* 8 bF. Vgl. 96 aA, 107 bF, 221 bD, 242 bE. „De quibus modo supersedeo, dicturus amplius de eis in tertio libro." *IV. Sent.* 130 bE. „Ideo (scil. Deus) est entitas simpliciter subsistens, ut probatum fuit in primo libro, tertia et octava distinctione ..." *II. Sent.* 72 aB. Vgl. 70 aB, 52 bA, 71 bF, 146 aD bA. „Sed hic sunt difficultates multae, consimiles illis, quae occurrunt de separatione accidentium, de quibus in quarto libro dixi prolixius ..." *II. Sent.* 179 bD. Vgl. 157 bF, 174 in der Überschrift, 275 aF, 287 aA, 312 aE. „De ista autem immobilitate ... dixi in secundo." *III. Sent.* 406 bF. Vgl. 439 aA, 467 aB, 478 bF.

Nur eine von den zahlreichen Selbstzitationen des Kommentars scheint der dargelegten und bewiesenen Reihenfolge der Kommentare der zweiten Redaktion zu widersprechen. In dem letzten Satze des Kommentars zum II. Buche heißt es 331 bB (ms. 15867 fol. 140^{v}b): „Qualiter autem ratio haec concludat, dicetur in tertio et sequenti libro, ubi de moralibus virtutibus agetur ..." Hiernach wäre also der Kommentar zum IV. Buche dem Kommentar zum II. und III. Buche gefolgt.

Nun handelt zwar der Kommentar zum III. Buche eingehend über die sittlichen Tugenden, während der Kommentar zum IV. Buche nur die Sakramentenlehre und Eschatologie zum Gegenstande hat. Es kann sich also jene Ankündigung nicht auf den Kommentar zum IV. Buche beziehen. Mir scheint vielmehr Aureoli unter dem „liber sequens" die 1320 vollendeten *Quodlibeta* zu verstehen, wo er in dem *Quodl.* XI über die Tugend und in den *Quodl.* XII—XIV über die moralischen Tugenden handelt. Hieraus folgt aber auch, daß Aureoli bereits um 1318 den Plan, zur Ergänzung seines Sentenzenkommentars die *Quodlibeta* zu schreiben, gefaßt hatte. Vgl. weiter unten die Darlegungen über diese Schrift.

1317 und den Beginn des Jahres 1318, der Kommentar zum IV. Buche in das Jahr 1317 und endlich der auf dem eingehendsten Studium der Probleme und ihrer bisherigen Lösungen beruhende, bis in die kleinsten Fragen sorgsam durchgearbeitete und im Druck nicht weniger als 1126 Folioseiten umfassende Kommentar zum I. Buche in die zweite Hälfte des Jahres 1316 und die erste Hälfte des Jahres 1317 zu verlegen.

Wenn nun die zweite Redaktion des Sentenzenkommentars von 1316—1318 in Paris entstanden wäre, dann müßte die ganze erste Redaktion in die Lehrtätigkeit des Aureoli am Generalstudium zu Toulouse 1314/15 oder zu Bologna 1312 oder in beiden Städten zurückdatiert werden. Es liegt aber durchaus keine Unmöglichkeit in der Annahme, daß Aureoli als Lektor in dem der Universität als theologische Fakultät inkorporierten Generalstudium zu Toulouse und in dem wegen Fehlens einer theologischen Fakultät an der Universität auch von dem Weltklerus besuchten Generalstudium zu Bologna die Sentenzen vorgetragen habe.

Dem scheint auch nicht das oben angeführte Explicit des nach Valois der ersten Redaktion angehörigen ms. 243 von Toulouse entgegenzustehen. Jenes Explicit mit seiner Orts- und Zeitbestimmung „Parisius, anno M°CCC°decimo septimo" bezieht sich ja nur auf den Kommentar zum IV. Buche, der nach Valois beiden Redaktionen gemeinsam ist.

Da wir nun oben bereits durch andere Tatsachen und Erwägungen dazu geführt wurden, den zur zweiten Redaktion gehörigen Kommentar zum IV. Buche in Aureolis Pariser Lehrtätigkeit vom Jahre 1317 zu verlegen, würde sich die Beziehung jener Orts- und Zeitbestimmung auf die zweite Redaktion harmonisch in die obige Datierung einfügen.

Allein es bleiben hier wie in der ganzen Frage über das Verhältnis der beiden Redaktionen und ihr Entstehen noch manche Unklarheiten und Schwierigkeiten, die nur durch eingehendes Handschriftenstudium gehoben werden können[1].

[1]) Valois (*a. a. O.* 506 f.) entdeckte noch ein kurz gefaßtes *Librorum IV Sententiarum Compendium*, das sich unter dem Namen des Aureoli in dem ms. 38 von Nimes aus dem 15. Jahrhundert und in dem ms. lat. 944 der Vatikanischen Bibliothek aus dem Ende des 14. Jahrhunderts befindet.

Jedoch legen die einleitenden Worte der beiden ms. die Frage nahe, ob wirklich Aureoli der Verfasser des *Compendium* gewesen sei.

Das erste ms. beginnt: „Petrus Aureolus, imitator S. Thomae, compilavit hoc opus ad honorem Francisci patris eius. Librorum IV Sententiarum Compendium, quod per quaestiones [lacune] et conclusiones veridicas feliciter incipit. Cupientes aliquid de penuria ac de tenuitate nostra, cum paupercula, in gazophylacium obolum (?) mittere (Luc. XXI, 2), ardua scandere, opus ultra vires nostras agere praesumpsimus."

Zunächst beweist das „S" vor dem Namen des Aquinaten sowie das ganze Epitheton „Imitator S. Thomae", daß der erste Satz sicher nicht von Aureoli herrührt. Denn einerseits wurde der hl. Thomas erst ein Jahr nach Aureolis Tode heilig gesprochen, anderseits war Aureoli ein entschiedener Gegner des hl. Thomas. Vgl. o.S. 24,Anm. 1 und die §§ 24 und 25. Sollte sich nun wirklich in jenem *Compendium* eine „Imitatio S. Thomae" geltend machen, so dürfte es kaum dem Aureoli zugesprochen werden.

Sodann steht das so bescheidene Incipit des Werkes selbst in offenbarem Kontraste zu Aureolis ausgesprochenem Selbstbewußtsein. Vgl. § 24. Auch wenn Aureoli in den Einleitungen seiner anderen Werke um göttliche Erleuchtung bittet oder an die Grenzen des menschlichen Wissens erinnert, bleiben seine Ausführungen von dem Vertrauen auf sein eigenes Können getragen. So sagt er *I. Sent.* 3 aA: „Nos igitur, qui Deo duce ad huius libri expositionem toto conamine properamus, eius apertionem a leone dignissimo et agno mansuetissimo pestulemus Domino Iesu Christo . . .", und *Quodl.* 1 aB: „Haec Augustinus. Igitur iuxta exhortationem ipsius et praeceptum doctoris praecipui Christi Iesu et propositum sapientis, qui in verbis praemissis proposuisse se dicit sapienter quaerere et investigare, valeamus et nos aliquid utile cum sobrietate et moderamine indagare." Da jedoch auch Petrus Lombardus sein Sentenzenbuch mit ungefähr denselben Worten einleitet (*S. Bonaventurae Opera Omnia.* I [Ad Claras Aquas 1882], 16), könnte es sich möglicherweise bei dem Satze von „Cupientes" bis „praesumpsimus" um eine Zitation aus dem Magister Sententiarum handeln, der sich dann die Erklärung des Kommentators erst anschließt.

Das zweite ms. beginnt: „Lectura Petri Aureoli super libros Sententiarum. Quae quidem lectura tota est aurea, eo quod brevissimo verborum ornatu omnium doctorum antiquorum opiniones recitat et maxime B. Thomae et B. Bonaventurae, approbando verissimis rationibus semper veriorem."

Auch diese Stelle flößt einiges Bedenken ein. Aureoli liebt es zwar, wie bei den Darlegungen über die Methode des Sentenzenkommentars bemerkt wurde, die Meinungen vieler Autoren eingehend zu entwickeln. Hierbei stehen indessen Duns Scotus und der hl. Thomas an erster, der hl. Bonaventura hingegen erst an dritter Stelle. Vgl. die Ausführungen des § 2.

Man könnte einwenden, daß das *Compendium* vielleicht eine Jugendschrift darstelle und darum in anderem Geiste abgefaßt sei als der spätere Sentenzenkommentar. Etwas Ähnliches scheint Valois (*ebd.* 507) zu meinen. Jedoch ist zu bedenken, daß sich schon in dem um 1315 entstandenen *Repercussorium* (*Quaest. disp. de Immac. Con.*, 152 f.) ein scharfer Angriff auf den

Kaum zwei Jahre hatte Aureoli als Bakkalaureus an der Pariser Universität gewirkt [1], als Papst Johannes XXII. in einem Schreiben vom 14. Juli 1318 den Kanzler der Pariser Universität aufforderte, Aureoli das Lizentiat in der theologischen Fakultät zu verleihen [2], mit dem das Doktorat von selbst verbunden war [3]. „Sicut partim," so lauten einige Stellen des für Aureoli äußerst ehrenvollen Schreibens, „experientia, partim fide digna relatione didicimus, et teipsum etiam non latere putamus, dilectus filius Petrus Aurioli Ordinis Minorum sic in studio Theologice facultatis diebus insudavit ac noctibus, sic per continuationem studii et exercitium lectionum profecit laudabiliter in eadem, quod dignum se reddidit, ut credimus, ad obtinendum docendi licentiam in huiusmodi facultate. Quia igitur ipsum honestate conspicuum et tantum thesaurum scientiae divina sibi suffragante gratia assecutum benevolentia prosequimur gratiosa, discretioni tuae per apostolica scripta mandamus, quatenus eidem Petro . . . licentiam huiusmodi auctoritate nostra . . . largiaris." Ob der Papst mit dem Worte „experientia" sagen wollte, daß er durch das Studium der Schriften Aureolis oder durch Verkehr oder beides dessen unermüdlichen Fleiß und große Gelehrsamkeit kennen gelernt habe, ist nicht ersichtlich. Da sowohl Johannes XXII. wie Aureoli aus Quercy stammen, wäre eine persönliche Bekanntschaft der beiden Männer sehr wohl denkbar.

Noch nicht lange hatte Aureoli das Lizentiat und Doktorat erlangt, als der schon zu Lebzeiten des heiligen Thomas und Bonaventura von den Magistri aus dem Weltklerus gegen die Magistri aus dem Ordensklerus geführte Kampf ein Nachspiel hatte,

---

hl. Thomas findet und die bereits 1312 entstandene philosophische Erstlingsschrift Aureolis, sein Traktat über die Prinzipien (der Natur), in den wesentlichen Punkten dieselbe Geistesrichtung aufweist wie der Sentenzenkommentar. Vgl. die obigen Ausführungen über den Traktat.

Es scheint uns darum vorläufig zweifelhaft, ob Aureoli dieses *Compendium* verfaßt hat. Die endgiltige Lösung der Frage muß einer Vergleichung der beiden ms. mit den anderen philosophischen Werken Aureolis vorbehalten bleiben.

[1] Nach Holzapfel (*a. a. O.* 280) umfaßte das Bakkalaureat für gewöhnlich eine drei- bis vierjährige Lehrtätigkeit unter der Aufsicht eines Magisters.

[2] *Chart. Univ. Par.* II, n. 772, p. 227 f. [3] Holzapfel (*a. a. O.*)

in dem den letzteren auf Anordnung des Papstes die Exemption von dem allen Magistri vorgeschriebenen Eide genommen wurde [1]. In der Urkunde vom 13. November 1318 wird auch Aureoli unter den „Magistri actu regentes in facultate theologica" aus dem Regularklerus aufgeführt, die vor dem Rektor und Kanzler der ganzen Universität sowie der gesamten theologischen Fakultät sich eidlich verpflichten mußten, „ad quemcunque statum ipsos et eorum quemlibet devenire contigerit, se perpetuo irrevocabiliter et inviolabiliter observaturos videlicet privilegia, statuta, iura, libertates et consuetudines laudabiles hactenus approbatas et futuris temporibus approbandas et nostrae Universitatis secreta penitus et per omnio recelare" [2]. Aureoli muß also bald nach seiner Promotion die Würde eines Magister erlangt haben. Damit erhielt er einen eigenen Lehrstuhl und ward Leiter einer Universitätsschule (Magister regens oder cathedraticus) [3].

Nach seiner Ernennung zum Lizentiaten und Doktor scheint Aureoli sich unmittelbar den biblischen Studien gewidmet zu haben, als deren köstlichste Frucht 1319 [4] das bereits öfter benutzte Compendium erschien. Das Werk stellt in der Tat ein aus Vorlesungen hervorgegangenes Handbuch dar [5] und bietet in

[1] *Chart. Univ. Par.* II, n. 769 p. 223. [2] *a. a. O.* n. 776 p. 227.

[3] Valois (*a. a. O.* 486) bemerkt zu dem oben erwähnten Schreiben des Papstes: „Le pape fut obéi: Pierre Auriol, qui d'abord n'avait expliqué les Sentences que dans le couvent des Frères Mineurs, fut admis à professer dans l'Université même." Jedoch hing nach der Gewohnheit der Zeit der Universitätscharakter einer Schule lediglich von der Person des vortragenden Magisters ab. War dieser in die theologische Fakultät aufgenommen, so konnte er seine öffentlichen Vorlesungen halten, wo er wollte und seine Schüler zum akademischen Lehramte vorbereiten und präsentieren. Daher wurde auch die Pariser Ordensschule bereits 1231 der Universität inkorporiert, als der Magister Alexander von Hales noch als Novize seine öffentlichen Vorlesungen dauernd im Konvente hielt. Da ferner die Lehrtätigkeit des Bakkalaureus der Aufsicht eines anerkannten Magisters unterstand, ist offenbar, daß Aureoli bereits mit seiner Ernennung zum Bakkalaureus in Paris durch das Generalkapitel von Neapel im Jahre 1316 seine Wirksamkeit an der Universität begann. Bemerkt sei noch, daß die Anerkennung des Doktors als Magister von der Erfüllung gewisser Bedingungen abhing. Vgl. Holzapfel (*a. a. O.* 273, 280.)

[4] Schon Sbaralea (*a. a. O.* 585) wies darauf hin, daß dieses Datum sich aus dem Werke selbst (548) mit Gewißheit ergebe.

[5] Das folgt nicht nur aus den zahlreichen Anreden an die „studentes" oder „studiosi theologi", sondern auch aus anderen Stellen, von denen wir

schöner Sprache und klarer Anordnung einen kurzen und gehaltvollen Kommentar zu der ganzen hl. Schrift. Mit welcher Liebe sich Aureoli dem Studium des offenbarten Wortes hingegeben, beweist der tief empfundene Prologus; wie sehr ihm die Begeisterung seiner jugendlichen Zuhörer für ein wissenschaftliches und frommes Studium des hl. Buches am Herzen lag, zeigen die den ganzen Kommentar durchziehenden Ermahnungen an dieselben[1]. Kein Werk des Aureoli erlebte durch Handschriften und Drucke eine solche Verbreitung und erfreute sich bis in die Reformationszeit hinein einer solchen Beliebtheit[2].

Nur ein charakteristischer Zug dieser Schrift sei hier hervorgehoben. Begegnen wir auch nur selten philosophischen Gedanken in derselben, so verrät doch die ganze Methode den Philosophen. Wie nämlich nach dem Autor die hl. Schrift den Menschen eine bestimmte Summe übernatürlicher Wahrheiten vermitteln will, so legt jedes Buch eine besondere übernatürliche Wahrheit dar. Indem nun Aureoli diese Wahrheit als Schlußfolgerung (conclusio probanda) und den übrigen Inhalt des Buches als Beweis für dieselbe (ratio) auffaßt, erscheint ihm jedes Buch als ein großer Syllogismus und die gesamte hl. Schrift als eine Kette logisch untereinander verbundener Syllogismen. Tritt nun auch dieses syllogistische Verfahren nicht überall in der äußeren Form klar zutage, so liegt es doch dem ganzen Werke zugrunde und ist bei manchen Büchern, z. B. den vier Evangelien, auch in der äußeren Anordnung streng durchgeführt. Jedes der vier Evangelien ist nur ein einziger Schluß und wird in Obersatz, Untersatz und Schluß-

nur folgende erwähnen: „Quae quidem tria crastina die diffusius pertractanda nunc ommittantur gratia brevitatis . . .“ *a. a. O.* 7. Vgl. *ebd.* 21 und 23.

[1] *a. a. O.* 11, 12, 13, 45, 555 etc. Vgl. auch Aureolis kurze, aber packende *Recommendatio Sacrae Scripturae* bei Valois (*a. a. O.* 515 f.). Mit Recht bemerkt daher der Humanist J. Wimpfeling in seinem Briefe an J. Eck, der der Straßburger Ausgabe von 1514 vorausgeschickt wurde, das Beispiel des Petrus Aureoli sei geeignet, den von manchen gegen die jüngeren scholastischen Philosophen und Theologen erhobenen Vorwurf, sie vernachlässigten die hl. Schrift, zu widerlegen.

[2] Vgl. Valois (*a. a. O.* 509 ff.), Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger*, 186 ff. sowie die Ausführungen zu Beginn des § 1. Über Aureolis *Postilla super Isaiam Prophetam* und seine *Expositio epistolarum S. Hieronymi ad Paulinum et ad Desiderium* vgl. Valois (*a. a. O.* 516 f.).

folgerung zerlegt[1]. Wie später Descartes[2] und Spinoza[3] ihre gesamte Philosophie in streng geometrischer Beweisführung (more oder ordine geometrico) zu begründen versuchten, so entwickelt hier Aureoli die ganze Summe der Bibelwahrheiten in einem einzigen grandiosen Polysyllogismus, und es hat offenbar einen eigenartigen Reiz, die höchsten natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten in streng mathematische und syllogistische Form eingekleidet zu sehen.

Aber noch einmal mußte Aureoli zu den großen Fragen der Philosophie und Dogmatik zurückkehren, zunächst um einzelne in seinem Sentenzenkommentar nur kurz berührte Fragen eingehender oder gar in selbständigen Monographien zu behandeln[4], besonders aber, um die zahlreichen und scharfen Angriffe auf seinen Sentenzenkommentar abzuwehren. Dies geschah in den 1320[5] vollendeten *Quodlibeta*, die sich überall an die Darlegungen

[1] „Nunc accedit Lucas et intendit istam conclusionem, scilicet quod homo ille, qui dictus est Iesus, fuerit Salvator hominum et medicus animarum ... Per quod patet, quod sua principalis intentio fuit, probare conclusionem praedictam. Intendit igitur probare eam per talem rationem et syllogismum:

Homo ille, cuius ingressus et introductio, cuius convictus et conversatio, cuius conatus et recollectio, cuius affatus et eruditio, cuius discessus per mortem et consummatio, cuius regressus a morte et resurrectio fuit per modum cuiusdam spiritualis antidoti et medicinae salutaris omnium hominum, utique homo ille censendus est Salvator hominum et medicus animarum.

Sed ita fuit de illo homine, qui dictus est Iesus.

Ergo ipse fuit spiritualis hominum medicus et Salvator.

Minorem istius quantum ad sex conditiones positas in maiori intendit Lucas deducere in suo evangelio, propter quod totum evangelium ipsius in sex partes dividitur principales." *a. a. O.* 220 f.

Das Matthäusevangelium aber schließt: „Et sic Matthaeus finitur probata minore unica superius assumpta". *ebd.* 210. Vgl. ferner *ebd.* 39—45, 193—195, 211—215, 233—235.

[2] *Œuvres de Descartes* publiées par Charles Adam et Paul Tannery. VII *Meditationes de prima philosophia* (Paris 1904), 128, 155—170.

[3] *Benedicti de Spinoza Opera* ... recognoverunt J. van. Vloten et L. P. N. Land. Ed. alt. I *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Hagae Comitum 1895), 35—266.

[4] Vgl. *IV. Sent.* 212 bD mit *Quodl.* VI sowie o. S. 26, Anm. 1.

[5] Diese Zeitbestimmung verdanken wir dem ms. 17485 (Valois *a. a. O.* 487, 504 f.). Sie paßt aufs beste zu den bereits dargelegten und noch darzulegenden Lebensdaten Aureolis.

des Sentenzenkommentars anschließen und oft ausdrücklich auf denselben verweisen[1]. Nicht nur spricht Aureoli einleitend von einer „determinatio quaestionum nuper propositarum", einer „disputatio"[2] und leitet jedes Quodlibet mit einem „quaerebatur" ein, sondern er geht auch fast ununterbrochen gegen seine Angreifer vor, deren Namen sogar zuweilen genannt werden. Von diesen Gegnern sind zu erwähnen der Londoner Kanzler Thomas de Wilton, in den *Quodlibeta* Thomas Anglicus[3] genannt, Hervaeus Natalis[4] und die Scotisten[5]. Dieses Werk ist also eine Sammlung zum großen Teile polemischer Monographien, die sich auf Erkenntnislehre und Metaphysik, Psychologie und Naturphilosophie, Ethik und Moral, Theodizee und Dogmatik beziehen. Es bietet eine kurze und klare Zusammenfassung und Verteidigung der Grundprobleme des Kommentars und weist gegenüber dem Standpunkte desselben nur unwesentliche Veränderungen auf.

[1] „Et propterea respondeo, quod hanc difficultatem ego ipse movi, alias et solvi et contra solutionem bis vel ter replicavi nec oportet nisi repetere, quae ibi dicta sunt." *Quodl.* 36 aF. „De hoc tamen diffusius dictum est in primo quaestione de unit. Dei dist. 2." *ebd.* 131 aD. Vgl. ferner *ebd.* 23 aC, 25 bC, 26 bA, 40 bE, 49 bF, 104 bBF, 125 aB, 146 bF etc.

[2] *a. a. O.* 1 aC. Vgl. *ebd.* 4 aB. ms. 15867 hat fol. 141ra statt „nuper" „hic nunc".

[3] *Quodl.* 16 bD, 113 bB, 138 aC. Außerdem wird Thomas noch ausdrücklich genannt in dem ms. 15867 fol. 149vb, 151rb, 152rb, 158ra, 159vb, 162va, 163ra, ferner in dem ms. 17485 fol. 23ra, 51ra, 73vb. Vgl. u. S. 34, Anm. 1 u. 5 und über die Persönlichkeit des Thomas de Wilton Valois (*a. a. O.* 507 f.).

[4] „Nunc secundo principaliter recito quasdam instantias, quas Reverendus Magister Hervaeus fecit supra ea, quae dixi in primo (vgl. *I. Sent.* 595 ff.) de actione." *IV. Sent.* 126 bB. Vgl. hierzu *Quodl. II.* Außerdem wird dieser Zeitgenosse und Pariser Kollege Aureolis in den Handschriften der *Quodl.* häufig als der bekämpfte Gegner bezeichnet, so in dem ms. 14566 fol. 20vb, 24rb, 28vb, 32va, 57va. An letzter Stelle hat der Druck 100 aC sowie ms. 15867 fol. 184va „Contra opinionem Henrici". Erwähnt sei noch, daß 89 bA und 96 aC auch der hl. Thomas von Aquin sowie 90 aD Gottfried von Fontaines genannt und bekämpft werden. Die Handschriften stimmen hier mit dem Drucke überein.

[5] So wird das ganze *Quodl. I* der Darlegung und Widerlegung der scotistischen Lehre über die „distinctio formalis ex natura rei" und die „formalitates" gewidmet. Vgl. *Quodl. III* (33 aF, 42 bE), *IV* (46 bD) und *V* (54 aA, 63 bE). Auch *Quodl. X* richtet sich teilweise gegen Scotus. Genannt wird Scotus *ebd.* 2 bA, 89 bA (an beiden Stellen fehlt der Name in den ms.) und 99 aD.

Wahrscheinlich um dieselbe Zeit entstanden drei kleinere denselben polemischen Charakter tragende Monographien, deren erste sich gegen Thomas de Wilton[1], deren zweite sich wahrscheinlich unter anderen auch gegen Hervaeus Natalis[2], deren dritte sich in derselben Weise gegen die Scotisten[3] richtet. Sie behandeln Probleme, die viel eingehender in den *Quodlibeta* erörtert sind[4].

Einen Grund jener schon so früh[5] von den verschiedensten Seiten auf die Grundlehren des Aureoli einsetzenden Angriffe gibt kurz und treffend der hl. Antoninus mit den Worten an: „Celebris quoque opinionis fuit Petrus Aurelius, scripta relinquens super librum sententiarum, in quo quia manus eius contra omnes, vertens in dubium firmata per alios et in quaestionem vertens, manus omnium contra eum[6]. Assumptus tamen fuit ad archiepiscopatum“[7]. Hierzu kam dann, daß die eigenen oben

[1] Doch lautet das Thema nicht, wie Valois (*a. a. O.* 507) angibt: „Utrum veritas sit ens per accidens“. sondern: „Utrum virtus in quantum virtus sit ens per accidens.“ Vgl. o. S. 33, Anm. 3 u. u. Anm. 5.

[2] Das scheint aus einer Vergleichung der o. S. 33, Anm. 4 angegebenen Stellen mit dem Thema zu folgen. Dieses lautet nicht, wie Valois (*a. a. O.*) sagt: „Utrum actus differat a forma agentis“, sondern: „Utrum actio differat a forma agentis tamquam res alia.“ Vgl. u. u. Anm. 5.

[3] Dies ergibt sich aus *Quodl.* 99 aD. Das Thema lautet: „Utrum videns Deum videat omnia, quae in ipso representantur.“ Vgl. o. S. 33, Anm. 5.

[4] Der Gegenstand der ersten Monographie wird in *Quodl. XI*, der der zweiten in *Quodl.* II, der der dritten in *Quodl. X* behandelt.

[5] So ist schon der letzte gar nicht in den Zusammenhang passende Artikel *I. Sent.* 1120 bE—1125 bF eine Abwehr der Bedenken, die von verschiedenen Seiten (*ebd.* 1122 bEF) gegen die im Prolog entwickelte Anschauung über das Verhältnis von Wissenschaft und Theologie geäußert worden waren. Bekannt ist, daß z. B. Thomas de Wilton in seiner Monographie *Utrum habitus theologicus sit practicus vel speculativus* einen Teil jener Ausführungen bekämpfte (Valois *a. a. O.* 507), während Aureoli hinwiederum in *Quodl. XV* Stellung gegen ihn nimmt. *IV. Sent.* aber muß Aureoli die Einwände zurückweisen, die von Hervaeus gegen *I. Sent.* (vgl. o. S. 33, Anm. 4) und von verschiedenen Autoren, besonders einem „Doctor quidam solemnis“, gegen *IV. Sent.* (121 aE, 123 aF—124 bF, 147 aE, 195 bB, 226 bC) gerichtet worden waren. Ebenso wendet sich Aureoli *II. Sent.* 293 bD gegen den Angriff eines gewissen „Doctor“ auf diesen Kommentar. Das ms. 15867 bemerkt fol. 126va hierzu am Rande „Hervaeus“.

[6] „Manus eius (scil. Ismael) contra omnes et manus omnium contra eum.“ *Genesis*, XVI 12.

[7] *a. a. O.* cap. 8 § 2 fol. 244vb.

kurz charakterisierten Anschauungen vielerlei Schwächen und Angriffspunkte boten [1].

Hiermit ist die Tätigkeit des Aureoli als Lehrer und Schriftsteller abgeschlossen. Da Johannes XXII. am 3. September 1320 den Provinzial der aquitanischen Ordensprovinz Bertrandus de Turre zum Erzbischof von Salerno ernannte [2], wurde Aureoli gegen Ende des Jahres 1320 durch das Vertrauen seiner Mitbrüder auf den vakanten Posten berufen. Die Wahl wurde bestätigt, doch übte Aureoli das Amt eines Provinzials nicht aus.

Während die Wahl des Aureoli zum Provinzial bis jetzt immer in das Jahr 1319 verlegt wurde, wobei freilich kein Biograph völlige Klarheit gewinnen und alle Schwierigkeiten beseitigen konnte [3], scheint sich die obige Datierung mit Sicherheit aus folgenden Darlegungen zu ergeben.

Die älteste Quelle über das Provinzialat des Aureoli ist die *Chronica XXIV Generalium,* deren Bericht lautet: „Eodem anno (scil. 1319) frater Bertrandus de Turre, Minister Aquitaniae, fuit ad archiepiscopatum Solernitanum assumptus. Eodem anno factus est, electus et confirmatus Minister Aquitaniae frater Petrus Aureoli magister, sed interim factus archiepiscopus Aquensis officio non est usus“ [4].

Nun aber ist Bertrandus de Turre in Wirklichkeit erst am 3. September 1320 zum Erzbischof von Salerni ernannt worden [5]. Nach den Franziskanern von Quaracchi entstand jener chronologische Irrtum dadurch, daß der Verfasser der Chronik das in dem Datum der Ernennungsurkunde angegebene vierte Pontifikatsjahr Johannes' XXII. nicht vom Tage der Erwählung (7. August 1316), sondern vom Tage der Krönung (5. September 1316) berechnete [6].

Wenn nun Bertrandus de Turre erst am 3. September 1320 als „Minister Aquitaniae“ zum Erzbischof ernannt, ferner

[1] Zur ganzen Frage vgl. die Darlegungen des § 2 über die Zitationen des Sentenzenkommentars sowie die §§ 24, 25 und 27.

[2] C. Eubel Min. Con., *Bullarium Franciscanum.* V (Romae 1898), n. 406a p. 190.

[3] Vgl. Wadding (*a. a. O.*) ad an. 1316 n. 6 p. 245; ad an. 1318 n. 29 p. 322 f., Stanonik (*a. a. O.* 419) und Valois (*a. a. O.* 486).

[4] *a. a. O.* 478. Vgl. o. S. 20, Anm. 1.

[5] *Ebd.* nota 4 und Eubel (*a. a. O.*).

[6] *Ebd.* und 471, nota 1.

Aureoli in demselben Jahre zum Provinzial derselben Provinz erwählt wurde, dann kann diese Wahl nur in das Jahr 1320 gefallen sein. Da nun aus dem Zusammenhange der ganzen Stelle sich ergibt, daß Aureoli Nachfolger von Bertrandus de Turre war, muß die Wahl gegen das Ende des Jahres 1320 erfolgt sein.

Jetzt ist auch die Angabe der Chronik verständlich, Aureoli habe jenes Amt nicht ausgeübt, weil er unterdessen Erzbischof von Aix geworden sei; denn zwischen der Wahl zum Provinzial und der offiziellen Ernennung zum Erzbischof lag ja höchstens ein Zeitraum von einigen Monaten. Hingegen wäre jene Bemerkung der Chronik unverständlich, wenn Aureoli bereits 1319, also über ein Jahr vor seiner Ernennung zum Erzbischofe, Provinzial geworden wäre. Aus dem Gesagten erklärt sich vielleicht auch, weshalb Aureoli in seiner Ernennungsurkunde nicht als „Minister Aquitaniae" bezeichnet wird. Schließlich harmoniert jene Zeitbestimmung auch auf das beste mit den bisher sicher bekannten Lebensdaten unseres Autors.

Am 27. Februar 1321 wurde Aureoli zum Erzbischof von Aix ernannt. „Nos attendentes," so lautet eine Stelle der Ernennungsurkunde, „quod nullus . . . demum in te ordinis fratrum Minorum, ordinem ipsum expresse professum, in sacerdotio constitutum ac sacrae theologiae magistrum, virum quidem morum gravitate laudabilem, vitae munditia commendatum, discretionis et consilii maturitate conspicuum aliarumque virtutum muneribus circumfulsum, aciem direximus mentis nostrae." [1]

Beweist schon jene Ernennung und dieses hohe Lob, welches Vertrauen Aureoli bei dem Papste genoß, dann noch mehr der Umstand, daß der Papst selbst ihm die bischöfliche Weihe erteilte. Wahrscheinlich fand dieselbe am 14. Juni 1321 statt. An demselben Tage ermächtigte der Papst den neu Konsekrierten, die Leitung seiner Erzdiözese anzutreten. Am 20. Juni 1321 übersandte er ihm durch drei Kardinäle das Pallium; am 11. Juli 1321 gestattete er ihm, wohl zur Deckung der durch die Übernahme der Erzdiözese entstandenen Auslagen, eine Summe von 1000 Goldgulden zu leihen.

Aber nicht lange sollte Aureoli auf seinem hohen Posten wirken, da er bereits zu Beginn des Jahres 1322 am päpst-

[1] Eubel (*a. a. O.* n. 425 p. 200).

lichen Hofe zu Avignon starb. Sein Todestag fällt wahrscheinlich auf den 10. und in jedem Falle vor den 23. Januar [1].

Wie wir einleitend Aureolis Liebe zu König und Vaterland darlegten, so können wir diese Ausführungen nicht schließen, ohne seiner Stellung zu Papst und Kirche zu gedenken.

Die Jugendzeit Aureolis war von dem Kampfe zwischen Papst Bonifatius VIII. (1294—1303) und König Philipp dem Schönen erfüllt, der im wesentlichen mit einer Niederlage des Papstes endigte. Wir wollen hier von den äußeren Mißerfolgen absehen und nur einige Ereignisse berühren, die seine kirchliche Stellung äußerst schädigen mußten. Nachdem schon die dem Papste feindlichen Colonnesen die Rechtmäßigkeit seiner Wahl angegriffen und die Berufung eines allgemeinen Konzils verlangt hatten, legte die 1303 zu Paris tagende Notablenversammlung dem Papste die schwersten Vergehen wie Ketzerei, Gotteslästerung, Simonie, Unsittlichkeit, Mord usw. zur Last und forderte ebenfalls zur Untersuchung der ganzen Angelegenheit die Berufung eines allgemeinen Konzils. Obwohl nun der Papst in demselben Jahre ein so tragisches Ende fand, ruhte der Kampf nicht. Nicht nur wurden von den Nachfolgern des Papstes die gegen seine Gegner erlassenen Sentenzen zurückgenommen, sondern Philipp der Schöne drang, um den verhaßten Gegner auch moralisch ganz zu vernichten, 1307 sogar auf die Einleitung eines formellen Prozesses gegen den Verstorbenen und setzte wenigstens das eine durch, daß die Zeugen vernommen wurden. Wahrscheinlich kam die Sache noch auf dem Konzil von Vienne 1311/12 zur Sprache, doch wurde der Vorwurf der Ketzerei als grundlos zurückgewiesen. Unterdessen hatte mit dem Regierungsantritte Klemens' V. (1305—1314) das babylonische Exil begonnen, und es standen Johannes XXII. (1316—1334) schwere dogmatische und politische Kämpfe bevor. Doch starb Aureoli bereits 1322.

Manche Vertreter des Welt- und Ordensklerus ergriffen in jenen Kämpfen gegen den Papst Partei [2]. Wenn nun Aureoli

[1] Zu diesen letzten Lebensdaten vgl. Albanés, *Gallia christiana novissima.* I (Montbéliard 1899), 80f., Eubel (*a. a. O.* nota 3), Stanonik (*a. a. O.* 421 ff.) und Valois (*a. a. O.* 487 ff.).

[2] Vgl. über jene historischen Fragen Hergenröther-Kirsch, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.* II[4] (Freiburg 1904), 583 ff.

auch nicht ausdrücklich und öffentlich Stellung genommen hat, so finden sich doch in seinen Schriften so zahlreiche und markante Darlegungen über Kirche und Papst, daß wir nicht umhin können, ihnen eine vom Autor gewollte Beziehung zu jenen Kämpfen beizulegen.

Die römische Kirche, so führt Aureoli in seinen beiden Abhandlungen über die unbefleckte Empfängnis aus, kann in Glaubenssachen nicht irren. Wer ihr trotzdem einen solchen Irrtum zur Last legt, verfällt selbst dem Irrtum und trennt sich von der Einheit der Kirche [1]. So lange hingegen die römische Kirche in einer Streitfrage nichts definiert hat, darf man sich jeder der vertretenen Richtungen anschließen [2]. Diesen Gedanken auf die damalige Kontroverse über die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter übertragend, sagt Aureoli: „Donec itaque sacrosancta romana ecclesia sic expressa determinaverit, sicut ista expressa sunt, quid de conceptione aut sanctificatione immaculatae virginis tenendum, iustificationem eiusdem virginis, quam tenere coepi, non deseram; neque enim reprehendit me cor meum“ [3].

Ferner denkt sich Aureoli die römische Kirche in der innigsten Verbindung mit dem apostolischen Stuhle oder dem Papste. Die römische Kirche und der apostolische Stuhl sind nach ihm allein von Christus zum Haupte des Glaubens und der katholischen Wahrheit erhoben worden. Ihrem Urteile unterwirft er nach dem Beispiele des hl. Bernard alles und jedes, was er über die unbefleckte Empfängnis vorgetragen hat, bereit, auf ihren Wunsch hin jede Änderung seiner Anschauung vorzunehmen [1]. Ist es doch offenbar die Aufgabe des Papstes, der Kardinäle und römischen Kirche, Irrtümer im Glauben zu korrigieren. Kämen sie dieser

[1] „Ex quo concluditur, quod dicens, conclusionem istam erroneam esse aut periculosam in fide, imponit romanae ecclesiae crimen erroris, quae tamen errare non potest; et ideo magis talis erroneus est censendus, ut probatur 24 q. 2: *A recta*; et talis est ab unitate ecclesiae divisus iuxta illud capitulum *Denique* 7 q. 1.“ *Quaest. disp. de Immac. Con.*, 72.

[2] „Ex quo restat, quod teneri potest pars ista vel illa iuxta devotionem opinantis illud vel aliter, donec per romanam ecclesiam fuerit definitum; quod indubitanter apparet ex multis.“ *a. a. O.* 71.

[3] *a. a. O.* 153.

[1] „Haec tamen, quae in isto toto opusculo ad honorem Virginis scripta sunt, dicta sint, absque praeiudicio verius sapientis, correctioni sedis aposto-

Aufgabe, obwohl sie könnten, nicht nach, so würden sie dadurch den Beweis erbringen, daß sie selbst dem Irrtume verfallen wären[1]. Nun aber kann die Kirche, wie oben bereits dargelegt wurde, nicht irren. Indem Aureoli in dem letzten Beweise dreimal von dem Papste, den Kardinälen und der römischen Kirche spricht, das entscheidende „errare non posse" aber nur der römischen Kirche beilegt, beweist er, daß sich seiner Meinung nach in der Unfehlbarkeitsfrage der Papst und die römische Kirche nicht trennen lassen.

Indessen drückt sich Aureoli noch viel klarer und entschiedener über die Unfehlbarkeit des Papstes aus. Dem Papste allein kommt es nach ihm zu, bei Zweifeln über eine Glaubenslehre und den Kontroversen der Scholastiker zu entscheiden, und wer immer es wagen sollte, dem Papste dieses ihm allein zukommende Privileg abzusprechen, der würde ohne Zweifel der Häresie verfallen[2]. Wer sich z. B. herausnimmt, die Lehre von der unbefleckten Empfängnis öffentlich als Irrtum oder Glaubenslehre zu bezeichnen, der raubt dem Papste das Privileg, das doch allein der römischen Kirche zukommt, und verfällt offenbar dem Irrtum[3].

licae et romanae ecclesiae universa et singula submittendo, cuius arbitrio, dum mihi innotuerit, paratus sum, si quid aliter sapio, emendare" (Ita Bernard. Epist. 174 n. 9), „quoniam sola ipsa caput fidei et catholicae veritatis a Christo constituta est . . ." *a. a. O.* 94.

[1] „Praeterea clarum est, quod ad dominum papam, cardinales et ecclesiam romanam spectat errores in fide cognitos revocare, et si, cum possint, non revocant, se ipsos errare demonstrant," ut probatur expresse *Extra, De Haeret. c.*: *Qui alios* et 83 d.: *Error* etc., *Consentire*; „error enim, cui non resistitur, approbatur." *a. a. O.* 72.

[2] „Amplius ad solum romanum pontificem spectat ea, quae dubia sunt in fide et circa ea, quae scholasticorum opiniones sunt, definire, ut probatur *Extra, De baptismo et eius effectu,* capitulo *Maiores,* in principio et 24 q. 1: *Quoties* et 17 d.: *Huic* (*soli*) *sedi.* Et in tantum hoc privilegium est proprium soli romano pontifici, quod expresse in haeresim prolabitur, quicunque ab eo illud auferre conatur, ut probatur 22 d.: *Omnes.*" *a. a. O.* 72 f. Über die theologischen Meinungen vgl. auch die instruktiven Ausführungen *I. Sent.* 10 bF, 12 aF etc.

[3] „Ergo quicunque in publico praesumit asserere hanc partem vel illam esse erroneam vel hanc partem esse determinatam et certam aut aliquid aequipollens, aufert summo pontifici et usurpat privilegium proprium ecclesiae romanae; et per consequens non apparet, quomodo mundus sit ab errore." *a. a. O.* 73. Mit Recht bemerkt Valois (*a. a. O.* 494) zu diesen Stellen des Traktates über die unbefleckte Empfängnis: „On ne saurait affirmer plus nettement que ne le fait Auriol, dans ce passage, l'infallibilité pontificale."

Auch aus dieser Stelle erhellt, wie innig sich Aureoli die Verbindung des Papstes und der römischen Kirche in der Unfehlbarkeitsfrage denkt.

Diese Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche hatte jedoch für Aureoli nicht bloß theoretische Bedeutung, sondern wurde auch von ihm zur Norm des Handelns gemacht, als seine philosophische Anschauung über die Verbindung von Leib und intellektiver Seele im Menschen mit der Definition des Konzils von Vienne in Konflikt geriet.

Jene überaus schwierige Frage läßt sich nach Aureoli vom rein philosophischen Standpunkte aus nur unter der Voraussetzung beantworten, daß Leib und intellektive Seele in der Vereinigung zum Menschen zwei aktual verschiedene Naturen bleiben[1]. Da jedoch beim Denken Phantasie und Verstand, Leib und intellektive Seele „per indivisionem" zusammenwirken, muß man bis zu einem gewissen Grade auch für letztere Tätigkeitsprinzipien eine „indivisio" in der Existenz annehmen. Weil nun das Denken die spezifische Tätigkeit des Menschen ausmacht, erlangt der Mensch erst durch die Verbindung von Phantasie und Verstand, Leib und intellektiver Seele seine spezifische Vollkommenheit, und in diesem allerdings nicht strengen Sinne kann der Verstand oder die intellektive Seele als unsere Form bezeichnet werden[2]. Der Konflikt

Wie nun Aureoli seine Angaben über Papst Liberius (*Compendium*, 477) mit diesen Anschauungen in Einklang bringen konnte, wissen wir nicht. Diese Schwierigkeit wurde früh gefühlt. Während die Straßburger Ausgaben von 1476 (fol. 128r) und 1514 (fol. 136r) nebst der soeben zitierten Ausgabe von Seebeck schreiben: „Nam et Liberius Papa taedio victus exilii in illa pravitate (scil. Ariana perfidia) subscripsit et vix remansit in Galliis catholicus episcopus nisi Hilarius et maior pars Ecclesiae tunc fuit Ariana," sagt die 4. Auflage des Löwener Druckes von 1647 (355) nur „putabatur subscripsisse".

[1] „Secunda propositio est videre, quomodo hoc posito ex anima et corpore fiat unum et videtur mihi, quod sit valde difficile, modum illum assignare. Dico tamen, quod anima et corpus vere possunt constituere unum dato, quod sint duae naturae in actu." *II Sent.* 221 aEF.

[2] „Quid igitur? Dico, corpus et anima veniunt ad quandam indivisionem in una speciali postrema perfectione, quae est intelligere, quod resultat ex imaginatione et intellectu, quae ambo concurrunt indivise ad illam operationem et sic non venit ad unionem per modum efficientis nec ad unionem praesentiae et simultatis nec ad indivisionem formae actuantis et terminantis nec etiam forma proportionatae naturaliter et determinatis ad extremas perfectiones simpliciter, sed secundum perfectionem aliquam puta intelligere, quia ad illam concurrit intellectus et imaginatio per indivisionem

dieser stark averroistisch-dualistischen Anschauung mit der Entscheidung des Konzils wurde noch dadurch verstärkt, daß Aureoli das Dekret: „Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma," übertreibender- und fälschlicherweise so auffaßte: „Decretalis nova condita in sacro Concilio Vienensi, ubi dicitur, quod anima est forma corporis sicut formae aliae seu animae aliae" [1].

Wie überraschend Aureoli die Definition des Konzils gekommen ist, welche Schwierigkeiten sie ihm besonders in jener

. . . Tunc formo rationem sic: Forma spiritualis, quae concurrit cum forma corporea in una operatione, ita quod individuunter in operatione, illa forma abstracta et illa corporalis, sicut individuuntur in operatione sic in existentia, quia alio modo non uniuntur quam per operationem. Sed intellectus et corpus individuuntur in una operatione, quae est intelligere. Ergo aliquo modo in existentia. Minorem probo . . . Tunc arguo: Sicut se habet obiectum intellectus, quod est intentio intellecta, ad obiectum phantasiae, quod est intentio phantasiata, sic principium ad principium, intellectus videlicet ad phantasiam et similiter actus ad actum. Sed obiecta illa sunt naturaliter colligata. Ergo similiter actus et principia ac per hoc intellectus et phantasia sunt indivisa quadam speciali indivisione, quae est colligatio consimilis colligationi obiectorum, et hoc potest vocari aliquo modo simultas, ut dicunt alii. Ex hoc autem, quod intellectus et phantasia sunt sic colligata, sequitur, quod intellectus est forma nostra, quia nos sumus perfecti ex his duobus. Homo vero non est perfectus tantum natura sensitiva seu intellectus, sed est constitutum ens ex duobus, quorum alterum respectu alterius non habet habitudinem informationis, sed est alicuius determinationis naturalis secundum praeexigentiam in ordine ad unam propriam et perfectam operationem et non est indivisionis in aliquo actu primo. Et sic homo dicitur intelligere per intellectum, quia unumquodque agit propriam operationem per formam suam . . . Quando ergo intellectus copulatur sic imaginationi, homo est perfectus et ante non." *a. a. O.* 221 bE etc. Diese Anschauung sucht Aureoli als jene des Averroes zu erweisen *ebd.* 222 E—223 aF.

[1] *a. a. O.* 223 bB. ms. 15867 hat fol. 96ʳb vor „sicut formae aliae" sogar „univoce". Jedoch betont Aureoli an zwei Stellen, die sogleich im Texte wiedergegeben werden, daß es sich bei jener Auffassung nur um eine Schlußfolgerung aus dem Dekret des Konzils und in dem Abschnitte, der in der nächstfolgenden Anm. zitiert wird, daß es sich vielleicht nicht einmal um eine solche Schlußfolgerung handle. Ebenso wird die bestimmte Aussage *II Sent.* 229 bC des gedruckten Textes: „Verba illius Decretalis hoc habent," in dem ms. 15867 fol. 99ʳb durch ein „videntur hoc dicere" abgeschwächt. Vgl. gegenüber der irrtümlichen Deutung des Dekretes durch Aureoli die Darlegungen von Bernard Jansen, *Die Definition des Konzils von Vienne: Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma* (Zeitschrift für kath. Theol. XXXII 1908, 289—306, 471—487).

verschärften Auffassung bereitet hat, kann man noch aus der ganzen Dist. XVI der zweiten Redaktion des Kommentars zum II. Sentenzenbuche ersehen.

Obwohl nun jene Anschauung nach Aureolis Meinung vom rein philosophischen Standpunkte aus unbewiesen und unbeweisbar ist[1] und außerdem den Aussprüchen mancher Kirchenväter und Kirchenschriftsteller widerspricht[2], „quia melius est, se tenere cum eo, ad quod vadit intentio Ecclesiae ex verbis elicita, licet non expressa verba sonent hoc vel illud, ideo pono propositionem secundam, quod licet demonstrari non possit, animam esse formam corporis modo aliarum formarum, tamen tenendum est, secundum quod mihi videtur, quod sicut figura est forma et pura perfectio cerae, sic anima est pura actuatio et formatio corporis eo modo,

[1] „Secunda propositio est, quod licet possit demonstrari, quod anima est forma et pars nostra ac pertinens ad nos et altera pars essentialis in nobis, quia cum parte alia integret esse nimirum, tamen quod anima habeat habitudinem ad aliam partem eodem modo, quo habent aliae formae naturales habitudinem ad materiam in hoc, quod sunt pura formatio ac terminatio materiae et complementum ipsius compositi, ut sic corpus trahatur ad esse corpus in actu per illam, hoc est, quod per illam capiat primam perfectionem, qua est corpus et non tantum extremas et secundas perfectiones, hoc non est adhuc demonstratum nec per Aristotelem nec per Commentatorem nec per aliquem Peripateticum.“ *a. a. O.* 219 aDE. Doch schwächt Aureoli *ebd.* 227 aB seine Behauptung etwas ab mit den Worten: „Dixi, quod forte non potest demonstrari animam esse puram actuationem, saltem apud Philosophum . . .“

[2] „Non est de veritate et sinceritate fidei credere posse demonstrari, quod anima ita sit perfectio corporis sicut figura est forma cerae. Ideo est mirabile, quod dicunt quidam, quod necesse est, quod possit demonstrari, ita quod animam esse formam sic corporis non est tantum creditum et per fidem habitum, sed tanquam aliquid evidenter demonstrabile. Hanc conclusionem probo, quia magis pertinet ad necessitatem fidei articulus Trinitatis, quam animam sic esse formam corporis, quia forte non est articulus nec inclusum in articulo. Sed non est de necessitate fidei credere, quod fideli articulus de Trinitate possit demonstrari, immo communiter articuli fidei sunt indemonstarbiles fideli. Ergo.

Addo autem huic conclusioni, quod non solum non est demonstrabilis fideli, sed quod nec usquequaque potest convinci auctoritatibus Sanctorum, quod anima sic sit forma corporis, quod non sit nisi pura actuatio materiae sicut sunt formae aliae, cum multi videntur expresse dicere, quod anima est hoc aliquid et forma subsistens et natura per se divisa a corpore sicut natura a natura. Et quod illa sit intentio multorum Sanctorum et Doctorum probo . . .“ *a. a. O.* 223 bE etc. Die Belege für letztere Behauptung *ebd.* 224 aA—bD.

quo se habent ceterae formae. Et sicut non est quaerenda causa, quare ex cera et figura fiat unum, sic non est querenda causa, quare unum fiat ex anima et corpore et ideo est anima purus actus et perfectio materiae sicut figura cerae. Et sicut ex materia et forma in naturalibus fit una res indivisa actu, divisa autem solum in potentia, sic ex anima et corpore resultat unum indivisum in actu, plura autem in potentia, cum possit anima separari a corpore. Illam autem conclusionem teneo specialiter propter determinationem Concilii, quae ex verborum apparentia videtur ad intentionem illam ire“ [1]. Wenn folglich auch die rein philosophische Beweisbarkeit jener Lehre durch das Konzil nicht gefordert werden kann [2], so will ihr Aureoli wenigstens in etwa eine wissenschaftliche Basis geben, indem er vom Standpunkte der Theologie aus die Einwände des Aristoteles und Averroes abzuschwächen [3] und ihre Gründe, „quae probant de aliis formis, quod sunt actuationes purae materiae“, mehr oder minder auf die menschliche Seele auszudehnen sucht [4].

Mag immer diese gesamte Stellungnahme Aureolis vom philosophischen und theologischen Standpunkte aus manche An-

[1] *a. a. O.* 224 bD etc.

[2] Vgl. die vorletzte Anm.

[3] *a. a. O.* 225 aC—227 aA. Wie radikal Aureoli die Bedenken der Gegner zu beseitigen sucht, zeigen folgende Worte: „Ad secundum de separatione: Aristoteles negavit, animam posse separari secundum aliquos. Si tamen ille fuit eiusdem sententiae, quam imponit ei Commentator, tunc ipse concedit, eam separari. Fides tamen tenet, quod anima separatur et ideo difficile est videre, quomodo possit fieri, si ponatur pura actuatio materiae sicut aliae. Dico tamen, quod sicut Deus potest separare accidentiae a subiecto, quae non sunt nisi purae actuationes subiecti, sic potest separare miraculose animam, licet sit pura actuatio materiae . . .

Dices: Quomodo aliquid, quod est pura terminatio et entitas indivisa, potest per se fieri? Et confirmo, quia inintelligibile est, quod fiat per se actus et non detur sibi esse terminatum.

Respondeo. Illa, quae secundum naturam suam imperfecta sunt, ita quod non dicunt aliquam rem et naturam terminatam, sicut sunt cum alio imperfecta et interminata, ita etiam si per se fiant. Nec est aliquod inconveniens, rem imperfectam, interminatam fieri per divinam potentiam per se, licet illud, non possit intellectus noster intelligere.“ *ebd.* 226 aE etc. Aureolis Anschauung über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele s. gegen Schluß des § 26.

[4] *a. a. O.* 227 aA—229 bE.

griffspunkte bieten, so zeigt sie doch, daß er seiner Überzeugung von der Unfehlbarkeit der Kirche auch praktisch Folge gab[1].

Kehren wir jetzt zu Aureolis Anschauung über die Stellung des Papstes in der katholischen Kirche zurück. Während in den beiden dogmatisch-apologetischen Monographien über die unbefleckte Empfängnis mehr sein Lehramt betont wird, tritt in der Sakramentenlehre des Kommentars zum IV. Sentenzenbuche naturgemäß sein Priester- und Hirtenamt in den Vordergrund.

Der Papst ist Gottes und Christi Stellvertreter, das Haupt und der Fürst der ganzen Kirche und beherrscht von Rechts wegen alle Gläubigen. Er kann von jeder Sündenschuld ohne Ausnahme lossprechen, ja Aureoli stellt „ex pietate fidei, licet a multis non teneatur" sogar den Satz auf, daß er ohne jede Kompensation aus den Verdiensten Christi und der Heiligen kraft der ihm von Christus verliehenen Binde- und Lösegewalt jede beliebige Sündenstrafe ganz zu erlassen vermag. Der Papst besitzt die Fülle der Jurisdiktion und ist deren Quelle. Was der Kirche an Macht und den Bischöfen an Jurisdiktion eignet, erhalten sie von ihm. Er vermag von allen Bestimmungen der Kirche und Apostel zu dispensieren und hat größere Macht als das positive Recht und die Aussprüche der Heiligen, die erst von ihm Verpflichtung und Autorität empfangen[2]. Ebenso kann der Papst von jedem Gelübde dispen-

[1] Wir haben hier die ganze Frage nur insoweit behandelt, als es zur Charakterisierung von Aureolis kirchlicher Gesinnung zweckmäßig erschien. Vgl. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II, 49 ff., 139 f., *Der Averroismus,* 4 ff. Über das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Seelensubstanz und Seelenvermögen vgl. die kurzen Angaben in den §§ 26 und 27. — Das „catholice sentire" bei Aureoli: *Quodl.* 28 bC, *I. Sent.* 1101 bA etc.

[2] „Locum autem partis Dei tenet Dei Vicarius Papa et praelatus in ordine ad suum subditum." *IV. Sent.* 186 bB. „Commissum est capiti Ecclesiae, ab omni culpa sine exceptione absolvere . . . Unde sicut si rex dedisset uni militi auctoritatem relaxandi poenam, ille diceretur relaxare ministerialiter, sic per simile de Papa dicendum est, quia est Vicarius Christi . . . Quare non est datum alicui in Ecclesia, maxime principi, quod saltem ministrando sacramentum poenitentiae possit totam poenam relaxare? Non video quare non." *ebd.* 149 aF etc.

„Tunc dico, quod potest pie teneri: Caput Ecclesiae non solum per modum satisfactionis et recompensationis, quod fit accipiendo de merito Christi et Sanctorum, sed auctoritate sibi tradita a Christo cum dicit: Quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis et quodcunque solveris super terram etc. absolute, nihil aliud pro recompensatione danda potest poenas, quas voluerit, relaxare. Hanc propositionem probo primo, quia rescripta papalia obtinent vim iuris et auctoritatis Sanctorum et ratio est,

sieren[1], die Verpflichtung der Ordensregeln authentisch erklären[2], über die Kirchengüter verfügen[3] usw.

Wie aber denkt Aureoli über das Verhältnis der päpstlichen und königlichen oder allgemeiner der kirchlichen und weltlichen Gewalt? Wo er in dem Apokalypsenkommentar den Kampf des Crescentius gegen Papst Gregor V. und Kaiser Otto III. behandelt, läßt er sowohl die päpstliche oder kirchliche wie die kaiserliche oder weltliche Macht von Gott herstammen und vergleicht, ausgehend von dem Bilde der Apokalypse, sowohl den Papst wie den Kaiser mit einer Sonne. Der Papst erstrahlt als Sonne im Tempel Gottes, während der Kaiser von Rechts wegen die übrigen Könige beherrscht, wie auch die Sonne die Beherrscherin der Planeten ist[4]. Die Jurisdiktion und Macht des Kaisers,

quia sunt maioris auctoritatis in definiendis, cum ipse confirmet et det vim auctoritatibus Sanctorum et iuri positivo . . ." *ebd.* 149 aBC.

„Mihi videtur, quod solus Papa auctoritative potest per modum relaxationis authenticae poenas relaxare. Ratio est, quia sibi soli dictum: Quodcunque solveris etc. Sed per modum recompensationis et satisfactionis videtur mihi dicendum, quod non solus Papa sic possit relaxare, sed et alii, puta Episcopi, licet modo magis arctato. Ratio est, quia corpus Ecclesiae est hierarchice ordinatum, ut sicut Papa praesidet omnibus de iure, sic Episcopus praesidet aliquibus . . . Ecclesia tota est unum corpus totale, cuius caput est Papa . . ." *ebd.* 151 aBC. Vgl. *III. Sent.* 516 bCD.

„Papa habet iurisdictionem plenariam . . ." *IV. Sent.* 169 bD. Quae sunt autem iurisdictionis, recipiunt Episcopi a Papa, in quo est fons iurisdictionis. *ebd.* 162 aD. „Super omne statutum Ecclesiae et Apostolorum potest Papa dispensare, inquantum est caput universalis Ecclesiae, et ipsa Ecclesia auctoritatem non habet nisi a Papa." *ebd.* 144 bB. „Papa potest dispensare secundum iura in iis, quae sunt contra praecepta Apostolorum ut Apostolorum." *ebd.* 173 aA. Selbstverständlich nimmt Aureoli von dieser Dispensationsgewalt die auf das natürliche oder göttliche Recht zurückgehenden Bestimmungen aus. Auch sei noch bemerkt, daß Aureolis obige nach seinem eigenen Geständnis schon damals viel bekämpfte Anschauung über die Macht des Papstes, Sündenstrafen zu erlassen, in der heutigen Dogmatik keine Vertreter mehr zählt. Vgl. Chr. Pesch S. J., *Praelectiones Dogmaticae.* VII (Friburgi 1897), n. 484 p. 206.

[1] „Alii dicunt, quibus magis assentio, quod Papa potest dispensare in omni voto." *a. a. O.* 187 aF.

[2] Vgl. o. die Ausführungen über Aureolis Stellung im Armutsstreite.

[3] „Sciendum est, quod Papa potest bene accipere faculatates Ecclesiae et ratio est, quia auctoritas plenaria et ius super illas residet apud eum." *ebd.* 167 aC.

[4] „Et hoc est, quod hic praedicit Ioannes, „quartum angelum . . . scilicet Crescentium phialam suam effudisse in solem," in Papam scilicet, qui sicut sol refulsit in templo Dei et similiter in imperatorem, qui dominus est de iure aliorum regum, sicut sol est rex planetarum. Et „afflicti sunt homines . . . de Roma et Italia" ab aestu . . . iracundiae et coniurationis „et

so erklärt er an einer anderen Stelle, erstreckt sich nur auf das Zeitliche, während die geistliche Jurisdiktion und Macht allein dem Papste zukommt [1].

Aus diesen freilich sehr kurzen Ausführungen, bei denen vielleicht Aureolis starke Vermittelungstendenz [2] mitsprach, erhellt, daß Aureoli den beiden Gewalten prinzipiell ein ganz verschiedenes Gebiet zuwies. Ein Konflikt zwischen beiden würde demnach ohne Übergriffe, wie im Investiturstreit [3], in der Wurzel unmöglich gewesen sein. Wie sehr Aureoli diese Eintracht zwischen „sacerdotium" und „imperium" am Herzen lag, beweisen die Darlegungen des Apokalypsenkommentars über die Versöhnung Kaiser Heinrichs V. und Papst Calixtus' II. sowie die Befestigung der Eintracht zwischen Kaiser Lothar II. und Papst Innozenz II. [4]

Indessen bestanden gerade damals schwere Kämpfe zwischen der päpstlichen und königlichen, der kirchlichen und weltlichen Macht, ohne daß sich Aureoli über diese so akuten Fragen ausgesprochen hätte. Seine Anschauung, keiner der französischen Könige sei vom Glauben abgeirrt [5], läßt noch keinen Schluß auf die Billigung der Politik Philipps des Schönen zu. Da nämlich dieser König weder direkt vom Glauben abgefallen noch durch den Papst von der Kirche ausgeschlossen war, konnte jener übrigens ganz allgemeine Ausspruch auch von einem solchen getan werden, der das Vorgehen des Königs ganz verwarf. Nicht unwahr-

blasphemaverunt . . . potestatem imperialem et ecclesiasticam, cum tamen utraque sit a Deo.'''' *Compendium*, 522. Ein ähnlicher Gedanke *ebd.* 543 f.

[1] „Qui (scil. quidam imperatores) non contenti erant iurisdictione et auctoritate imperiali, quae solum ad temporalia se extendit, sed usurpaverunt sibi auctoritatem sacerdotalem et papalem, per baculum et annulum dignitates ecclesiasticas conferendo et in pluribus aliis iuri ecclesiastico derogando." *a. a. O.* 542. Vgl. die ganzen Darlegungen *ebd.* 523 f. und 540—544.

[2] Vgl. § 27.

[3] „Ibi (c. 16, 12): „Et sextus angelus effudit phialam suam," praedicit Ioannes Gregorii papae septimi constantiam et ecclesiae a servitute liberationem propter virtutem suam . . . Hic pro libertate ecclesiae fidelissime laboboravit . . . Excommincavit etiam omnes electos, qui investituram acciperent de manu laici cuiuscunque, cum tamen prius imperatores, reges et principes sibi usurpassent hanc iurisdictionem super episcopos et praelatos." *a. a. O.* 523. Vgl. auch Anm. 1. [4] *a. a. O.* 540—544.

[5] Vgl. o. S. 7 ff. die Ausführungen über Aureolis Stellung zu König und Vaterland.

scheinlich ist es freilich, daß dem so zur Vermittelung neigenden Aureoli das schroffe Vorgehen des Papstes ebensowenig zusagte wie die rücksichtslose Politik des Königs. Doch beweist seine scharfe Verurteilung des Vorgehens Heinrichs IV. und der anderen weltlichen Herrscher im Investiturstreite[1] sowie Friedrichs II.[2], daß jeder Übergriff der weltlichen Macht auf das geistliche Gebiet entschieden von ihm zurückgewiesen wurde.

Wie bei diesen Tatsachen Victor Le Clerc[3] behaupten konnte, Aureoli sei nicht nur seinem Lehrer Duns Scotus, sondern sogar Rom untreu geworden, ist absolut unverständlich.

Zum Schluß sei noch auf die bemerkenswerte Tatsache verwiesen, daß Aureoli nicht nur in drei franziskanischen Martyrologien[4], sondern auch in den *Acta Sanctorum* der Bollandisten[5] unter jenen Personen aufgezählt wird, denen zwar die Kirche die Ehre der Altäre nicht ausdrücklich zuerkannt hat, die aber im Rufe der Heiligkeit verschieden sind.

Anhang.

Bildnisse des Petrus Aureoli.

Wir wollen hier die Bildnisse Aureolis, denen wir in Handschriften und bei Künstlern begegneten, nur zusammenstellen, ohne sie auf ihren Kunstwert näher zu untersuchen.

I. An erster Stelle sei hier das Bildnis in dem Codex lat. Klass. VI. Num. 249 der Markusbibliothek zu Venedig[6] genannt. Diese Handschrift enthält die Kommentare des Duns Scotus zu den drei ersten Sentenzenbüchern und stammt aus dem 14. Jahrhundert. Die erste Folioseite ist mit Verzierungen

[1] *a. a. O.* 523 f. und 540 ff. Vgl. o. S. 46, Anm. 3. [2] *a. a. O.* 546 f.

[3] „Un grand nombre des ses élèves (scil. de Duns Scot), et des plus illustres, Guillaume Okam, Jean de Jandun, Pierre Oriol, ont été infidèles et à leur maître et à Rome elle-même.“ *Hist. lit. de la France.* XXIV 1862, 118.

[4] Zwei ältere Martyrologien werden von Stanonik (*a. a. O.* 425 f.) angeführt. Vgl. ferner P. Peter Ausserer O. F. M., *Seraphisches Martyrologium nach den besten Quellen bearbeitet* (Salzburg 1889), 405.

[5] XXIII (Parisiis 1866), 479 und 480 a.

[6] Diese Angabe bezieht sich nicht auf den gedruckten, sondern den geschriebenen Katalog der lateinischen Handschriften dieser Bibliothek.

und Bildern ausgestattet. Zwischen den beiden Kolumnen des Textes, über denselben und an dem obersten Teile der Seitenränder findet sich ein reich verziertes Gebilde in der Form eines lateinischen T, das folgende Figuren in sich enthält. Die Initiale schließt ein Bildnis des göttlichen Heilandes ein. Er sitzt auf einem Throne, stützt die bloßen Füße auf einen Schemel und hat die linke Hälfte des reichen Mantels über die Kniee geschlagen. Sein Antlitz ist von einer Gloriole umstrahlt. Während die rechte Hand zur Belehrung erhoben ist, stützt die linke ein Buch, das wahrscheinlich die hl. Schrift darstellt, auf das linke Knie. Nach unten geht jenes zierliche Gebilde in ein schönes Medaillon über, das ein Bildnis des hl. Franziskus aufweist. Die ganze Körperhaltung des Heiligen hat manche Ähnlichkeit mit der des göttlichen Heilandes. Das Buch in seiner Linken scheint die Regel seines Ordens zu sein. Rechts und links von dem Ordensstifter kniet je ein Franziskaner, der das Antlitz dem Heiligen zuwendet und die Hände zum Gebete erhebt. Zu Häupten des von dem Bilde aus gerechnet rechts Knieenden stehen die Worte: „Frater Iohannes Scotus," zu Häupten des links Knieenden: „Frater Petrus Areuli." Indem der Künstler die drei Gestalten auf dieselbe Basis stellte und zugleich in einem Halbkreise symmetrisch anordnete, ergab sich eine harmonisch abgeschlossene Gruppe, unter der wir die Worte lesen: „Petrus et Iohannes ascendebant in templum ad horam orationis nonam. Actuum secundo capitulo."

Die Haltung der einzelnen Personen und deren Zusammenstellung weisen darauf hin, daß der Künstler die Nachahmung Christi durch den hl. Franziskus und dieses Ordensstifters durch seine Söhne Duns Scotus und Petrus Aureoli zum Ausdruck bringen wollte. Es ist, als ob der seraphische Heilige seinen beiden Jüngern die Worte zurufe: „Imitatores mei estote, sicut et ego Christi!" [1]

II. Ein anderes Bild in dem der Nationalbibliothek zu Paris angehörigen ms. 15363 aus dem 14. Jahrhundert beschreibt Valois [2] folgendermaßen: „Un artiste contemporain a voulu perpétuer le souvenir des succès d'Auriol dans l'enseignement philosophique. La lettre initiale d'un manuscrit de Sorbonne, qui

[1] *I. Cor.*, XI 1. [2] *a. a. O.* 486.

contient le premier livre de son Commentaire des Sentences (deuzième rédaction), le représente assis dans sa chaire, enseignant, la main droite levée, à un groupe de frères Mineurs dont l'un exprime par son geste une vive admiration." Ob und inwieweit diesen beiden Darstellungen der Charakter von Porträts zukommt, läßt sich natürlich nicht ermitteln.

III. Benozzo Gozzoli, ein Schüler des Fra Angelico, malte, beauftragt von dem Franziskaner Jakobus aus Montefalco, 1452 in dem Chor der dortigen Franziskuskirche zwölf Fresken aus der Legende des hl. Franziskus, die in drei Reihen übereinander angeordnet sind. „Die Chorkapelle sollte gewissermaßen ein Triumphlied werden auf den Franziskanerorden und seine großen Taten. Neben den zwölf Fresken aus der Legende des hl. Franz wurden daher in verschwenderischem Maße die Heiligen und bedeutenden Männer des Ordens abkonterfeit." Den unteren Abschluß der ersten Freskenreihe bildet eine Bordüre mit den Medaillonbildnissen von zwanzig der berühmtesten Franziskaner, unter denen sich auch Magister Petrus Aureola[1] befindet. Der von dem Künstler in Halbfigur dargestellte Ordensmann trägt einen ernsten Gesichtsausdruck, der durch den schwachen, das hagere Antlitz umrahmenden Bart noch gesteigert wird, und ist, wie das leicht vornüber geneigte Haupt, die etwas gesenkten und starr ins Weite blickenden Augen sowie die fest aufeinander gepreßten Lippen verraten, in tiefes Nachdenken versunken. Mit der linken Hand stützt er den unteren, mit der rechten den seitlichen Rand eines großen, seiner Brust anliegenden Buches, das einer Bibel oder einem Missale nicht unähnlich ist. Eine eingehende Beschreibung der ganzen Chormalereien gibt Wingenroth[2], eine Reproduktion des Bildes Aureolis die von P. Marcellino da Civezza und P. Teofilo Domenichelli herausgegebene Zeitschrift *Le Missioni Francescane in Palestina ed in altre regioni della terra*[3].

[1] Diese Form ist, wie noch gut zu erkennen, durch Übermalung des ursprünglichen I entstanden.

[2] M. Wingenroth, *Die Jugendwerke des Benozzo Gozzoli* (Heidelberg 1897), 28 ff.

[3] Ann. VIII (Firenze 1897), zwischen S. 576 und 577.

IV. Ein weiteres Bild Aureolis findet sich auf dem Fuß (Predella) eines Altarblattes (Retable), das 1471 von Nikolaus von Foligno (gewöhnlich Niccolò Alunno genannt) mit Gemälden geschmückt wurde und augenblicklich in Gualdo Tadino in der Provinz Perugia ist. Während das Altarblatt selbst die Bildnisse des göttlichen Heilandes, der Gottesmutter und vieler Heiligen enthält, unter denen wir den hl. Franziskus, Antonius und Bernardinus von Siena gewahren, weist der Fuß desselben in zwölf kleinen Feldern die Halbfiguren von zwölf der berühmtesten, wenn auch nicht heilig gesprochenen Franziskaner auf. P. Bihl, dessen Abhandlung sogleich angeführt wird, entdeckte und entzifferte zuerst die unter den Bildern stehenden Namen. Gehen wir von der rechten Seite der Predella aus, so lesen wir sofort die Namen: „Petrus Aureoli“ und „Nicolaus de Lira.“ Über die in einem größeren, aber teilweise halbierten Felde vorhandenen Gemälde dieser beiden Männer sagt P. Bihl: „Au-dessous du premier cadre se trouvent les noms de: Petrus Aureoli et tout de suite à côté Nicolaus de Lira. Le premier se tient debout, droit, les mains dans les manches et il se tourne vers Nicolas de Lire. Les deux étant dans le même carré, forment une petite scène. Car Nicolas de Lire est aussi tourné vers Pierre Oriol et ses gestes montrent, qu'il est occupé à enseigner, ou plutôt à discuter. Le doigt indicateur de la main droite touche les doigts étendus de la main gauche. Pierre Oriol l'écoute donc avec autant d'attention que d'assurance.“ Wie P. Bihl nachweist, hat Nikolaus von Foligno die erwähnten Heiligen, Kirchenfürsten und Gelehrten aus dem Franziskanerorden noch einmal auf der Predella eines anderen Retable verherrlicht. Doch scheinen nur Teile derselben erhalten zu sein, die sich in der Konventualenkirche von S. Marino befinden. Sie weisen Aureolis Bildnis nicht auf. Eine eingehende und gute Beschreibung des umfangreichen und mannigfachen Altarblattes bietet P. Bihl[1], eine Reproduktion des gesamten Altarblattes Lupatelli[2].

[1] P. Michael Bihl, *Quelques notes sur l'exposition d'art ombrien médiéval à Perouse (Avril à Oktobre 1907)* (Études Franciscaines. XVIII 1907, 294—304).

[2] Prof. Ang. Lupatelli, *Mostra di Antica Arte Umbra in Perugia* (Roma 1907), zwischen S. 8 und 9.

V. Ferner enthalten, wie sich aus P. Bihls Darlegungen[1] und brieflichen Mitteilungen ergab, mehrere Handschriften der *Franceschina* ein Bildnis Aureolis. Die *Franceschina* ist eine noch nicht edierte und in vier Handschriften erhaltene Ordenschronik, die um 1475 von einem umbrischen, aber nicht bekannten Franziskaner verfaßt wurde. Von dem ms. 1238 der Kommunalbibliothek zu Perugia und dem der Munizipalbibliothek von Norcia angehörigen ms. jener Chronik sagt P. Bihl: „Il y a en outre une ressemblance assez saisissante entre ces compositions de Nicolas de Foligno et une des Miniatures de la „*Franceschina*“ représentant les docteurs et les dignitaires illustres de l'ordre séraphique . . . Ces deux Manuscrits de la Franceschina sont ornés d'un grand nombre de dessins colorés, dont quelques-uns remplissent toute la page in-folio. La parenté, qui existe entre ces dessins et la peinture de Nicolò Alunno — pour ce qui regarde les célèbres Franciscains dont nous avont parlé — nous autorise à penser que le peintre et le dessinateur ont puisé à une source commune. Le groupement des figures nous semble en effet exclure toute dépendance directe entre ces deux artistes.“

VI. 1479 schenkte Papst Sixtus IV. aus dem Franziskanerorden der Basilika San Francesco zu Assisi einen großen und prachtvollen Gobelin, von dem P. Bihl[2] ausführt: „Le dessin grandiose symbolise S. François, fondateur des trois ordres, à l'aide d'un arbre mystique, ou, si l'on préfère, généalogique. Sur les branches de l'arbre sont représentés des Saints et Hommes illustres des ordres fondés par le Patriarche d'Assise. En voici les noms: Ste. Elisabeth de Hongrie, le B. Elzéar de Sabran, S. Louis d'Anjou, évêque de Toulouse, S. Antoine de Padoue et S. Bernardin de Sienne. En bas, Sixte IV, le donateur du gobelin, entre Nicolas IV, S. Bonaventure d'un côté et Pierre Oriol de l'autre. Pierre Oriol porte les insignes de Cardinal, comme pendant à S. Bonaventure bien qu'il n'ait jamais été promu à cette dignité.“

Die noch in neuesten Werken wiederkehrende, obwohl schon längst als falsch erwiesene Behauptung, Aureoli sei zum Kardinal erhoben worden, beruht auf einer Verwechselung Aureolis mit seinem Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Aix, Petrus

[1] *a. a. O.* 304 f. [2] *a. a. O.* 305.

de Prato. Nach Sbaralea[1] wurde Aureoli zum ersten Male in einem Aktenstücke der Löwener Universität vom Jahre 1470 als Kardinal bezeichnet. Doch folgt aus dem obigen Gobelinbildnis, daß der Irrtum um jene Zeit schon weiter verbreitet gewesen sein muß. Ferner ist Aureoli auch auf dem folgenden Bilde sowie dem Titelblatte der Ausgabe des *Breviarium Bibliorum* vom Jahre 1507 zu Venedig mit dem Kardinalshute abgebildet. Über die ganze Legende vergleiche außer Sbaralea noch Eubel[2], Stanonik[3] und Valois[4].

VII. Domenico von San Severino versah im Auftrage des Generals M. F. Sanson von 1491—1501 das Chorgestühl der Oberkirche San Francesco in Assisi mit reichem bildnerischem Schmucke. Das Werk des Künstlers ist nach Thode[5] „durch Geschmack und Feinheit gleich ausgezeichnet". „Die obere Reihe der Sitze zeigt über Muschelnischen gotische Giebel mit Renaissance-Blattwerk und an den Lehnen breit und großartig gezeichnete Brustbilder. Dieselben stellen neben der Verkündigung, den Porträts Sixtus IV. und des Stifters Generals Sanson die bedeutendsten Franziskaner dar." Auf der linken Seite an zehnter Stelle befindet sich, wie uns P. Beda Kleinschmidt mitteilte, Petrus Aureoli, ausgezeichnet durch Buch und Kardinalshut. Nähere Angaben waren beim Fehlen einer Reproduktion unmöglich.

VIII. Dominikus Morone aus Verona schmückte von 1494—1503 im Auftrage von Leonello di Donato Sagramoso und seiner Gattin die Bibliothek des alten Franziskanerklosters zum heiligen Bernardin in Verona mit einer Reihe großartiger, aber bisher wenig beachteter Fresken, welche die berühmtesten Heiligen, Kirchenfürsten und Gelehrten des Franziskanerordens darstellen und so eine Verherrlichung des hl. Franziskus und seiner Stiftung sein sollten. Während über der Eingangstüre die Brustbilder der drei Päpste aus dem Franziskanerorden Alexander V., Nikolaus IV. und Sixtus IV., auf der dem Eingang gegenüber lie-

[1] *a. a. O.* 586.

[2] C. Eubel, *Hierarchia Catholica Medii Aevi.* I (Monasterii 1898), 15 und 96.

[3] *a. a. O.* 422 f. [4] *a. a. O.* 489.

[5] H. Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*[2] (Berlin 1904), 302.

genden Wand hingegen die Vollbilder der Gottesmutter mit dem Jesukind, der Stifter des Bildes, des hl. Franziskus, der hl. Klara und neun anderer Heiligen aus dem Franziskanerorden sich befinden, weisen die Wandteile neben der Eingangstür und die beiden Seitenwände die Bildnisse von 14 Kardinälen und ebenso vielen Doktoren des Ordens auf, die so angeordnet sind, daß die Bilder je eines Kardinals und Doktors auf einem zwischen zwei Säulen befindlichen Raume zu einer Gruppe vereinigt sind. Die Gestalten sind in natürlicher Größe und auf hohen Piedestalen stehend dargestellt. Über der vierten Gruppe der rechten Seitenwand vom Eingange aus gerechnet stehen die Namen:

THOMAS DE FRIGNANO DOCTOR ET CARDINALIS — PETRUS AUREOLUS[1] DOCTOR FACUNDUS.

Aureoli ist als hohe imposante Gestalt dargestellt. Er verbirgt die Hände in den Ärmeln seines Habits und geht auf den Kardinal zu, mit dem er einen Disput zu führen scheint. Genauere Angaben waren bei der Kleinheit und Unklarheit der zur Verfügung stehenden Photographie nicht möglich. Eine Reproduktion der Fresken nebst ausführlicher Beschreibung bietet P. Dal-Gal[2].

Diese bescheidene Zusammenstellung dürfte wenigstens den einen Wert haben, daß sie uns einen Rückschluß auf die hohe Wertschätzung gestattet, deren sich Aureoli lange Zeit hindurch erfreute. Scheint er doch noch im 15. Jahrhundert immer mit zur Darstellung gelangt zu sein, wo es galt, die berühmtesten Franziskaner im Bilde zu verherrlichen. Es werden sich daher wahrscheinlich noch weitere Bildnisse finden.

§ 2. Bibliographische Einleitung.

Eine gute Bibliographie bietet, wenn wir von manchen Unrichtigkeiten und Lücken absehen, Valois, der die Resultate von

[1] Da die Namen im 18. Jahrhundert von einem gewöhnlichen Anstreicher aufgebessert wurden, wäre es nicht ausgeschlossen, daß ursprünglich Aureoli über dem Bilde gestanden hätte.

[2] P. Niccolò Dal-Gal, *Gli Affreschi Francescani nell' antica Biblioteca dei Frati Minori del convento di S. Bernardino in Verona* (Arch. Francisc. Hist. II 1909, 384—397), *Un Pittore Veronese del Quattrocento. Domenico Morone e i suoi Affreschi nel Chiostro di S. Bernardino in Verona* (Roma 1909).

Wadding, Sbaralea und Stanonik zusammenfaßt und um eine ganze Reihe wertvoller Beiträge bereichert.

Die folgenden Darlegungen beschränken sich ganz auf die Ausgabe der zweiten Redaktion des *Sentenzenkommentars* sowie der *Quodlibeta*, die 1596 und 1605 in zwei Foliobänden zu Rom erschien[1]. Schon Stanonik[2], Werner[3] und Valois[4] wiesen kurz auf die Mängel des zweiten Bandes hin. Da nun die folgende Arbeit fast ganz auf jener Ausgabe beruht, eine wissenschaftliche Würdigung derselben aber noch aussteht, wollen wir ausführen, in welchem Zustande uns der Druck vorlag, und wie wir einen möglichst brauchbaren Text zu gewinnen bestrebt waren. Zugleich bilden diese Notizen eine Ergänzung zu den Darlegungen des § 1 über den *Sentenzenkommentar* und die *Quodlibeta*.

Der erste Band wurde auf Anregung Sixtus' V. von dem gelehrten Konventualenkardinal Konstantius Sarnanus[5] besorgt und dem Papste Klemens VIII. gewidmet[6]. Er enthält den

[1] *Commentariorum in primum Sententiarum pars prima.* Auctore Petro Aureolo (?) Verberio (?) Ordinis minorum, Archiepiscopo Aquensi, S. R. E. Cardinali (?). Ad Clementem VIII. Pont. Opt. Max. Romae Ex Typographia Vaticana 1596. Zwischen S. 746 und 747 findet sich ein neues Titelblatt für die *pars secunda.* Petri Aureoli Verberii (?) Ordinis Minorum Archiepiscopi Aquensis S. R. E. Cardinalis (?) *Commentariorum* (?) *in secundum librum Sententiarum.* Tomus secundus. Romae Ex Typographia Al. Zanetti 1605. Ein ähnliches Titelblatt findet sich in diesem zweiten Bande vor den Kommentaren zu dem III. und IV. Buche und den Quodlibeta sexdecim.

[2] *a. a. O.* 483. [3] Vgl. die Vorrede.

[4] *a. a. O.* 504.

[5] Über Leben und Wirken desselben vgl. H. Hurter, *Nomenclator Litterarius.* III (Oeniponte 1907), 153 ff. und Valois (*a. a. O.* 503 f.).

[6] Aus dieser Widmung sind folgende Ausführungen bemerkenswert: „Petri Aureoli olim ex nostra Minorum familia Cardinalis et acutissimi Theologi scripta P. B. sive temporum vitio sive nonnulla maiorum incuria magno studiosorum et dolore et damno diu in tenebris situ et carie obsita iacuerunt. Movit me primum iusta litteratorum hominum quaerimonia, deinde quaedam vel in Cardinalatus dignitatem vel in Ordinem Minorum pietas, ad extremum Sixti V. Pont. Max. auctoritas, ut neque sumptui neque labori parcendum putarem, quo sollertissimi ingenii monumenta, universa pene Europa conquisita, undecunque haberi possent, eruta, in lucem aspectumque hominum revocarem. Conatus sum pridem votis nequaquam irritis et multis Galliae atque Italiae regionibus pervestigatis volumina non pauca in unum collegi, sedulo ac studiose recognovi et quantum diligentia, studio ac labore assequi potui,

Kommentar zum I. Buche und umfaßt, abgesehen von dem umfangreichen und wertvollen Bibelstellen-, Wort- und Sachregister 1126 Folioseiten. Er zerfällt in zwei Teile, deren zweiter die Überschrift trägt: „De quibusdam, quae secundum substantiam de Deo dicuntur, quae specialem efflagitant tractatum, scilicet de scientia et praescientia et providentia et dispositione et praedestinatione et voluntate et potentia," und mit der Dist. 35 [1] beginnt. Doch weisen beide Teile nur eine Paginierung auf.

Der zweite Band wurde, da jener Kardinal bald starb [2], von der Societas Bibliopolarum D. Thomae Aquinatis de Urbe herausgegeben. Er umfaßt die *Kommentare zu den drei folgenden Sentenzenbüchern* und die *Quodlibeta*. Der Kommentar zum II. Buche ist dem Dominikanerkardinal Hieronymus Bernerius, der Kommentar zum III. Buche dem Generalminister der Konventualen Josephus Piscullius Melfitanus, der Kommentar zum IV. Buche dem Generalkommissar der Observanten Franciscus de Belgioso, der Quodlibetenband dem Jesuitengeneral Claudius Aquaviva [3] gewidmet. Während allen drei Kommentaren ein Verzeichnis der benützten Bibelstellen vorausgeschickt ist, besitzen die Kommentare zu dem II. und III. Buche nur eine Paginierung und ein gemeinsames Wort- und Sachregister am Schlusse des Kommentars zu dem IV. Buche, während dieser letzte Kommentar selbständige Paginierung und ein eigenes Wort- und

suae integritati restitui . . . Ego vero P. B., quod Theologicae scholae ingeniosissimum scriptorem, Minorem Ordini singulare ornamentum, amplissimo Collegio amissum pene Cardinalem restituo, non tanti facio, quanti quod . . ." Über Aureolis vermeintliches Kardinalat vgl. die kurzen Darlegungen zu dem VI. Bildnisse Aureolis.

[1] *I. Sent.* 747.

[2] C. Eubel, *Hierarch. Cath. Med. Aev.* III (Monasterii 1910), 57 bezeichnet den 20., Hurter (*a. a. O.* 154) den 31. Dezember 1595 als seinen Todestag, während die Widmung des ersten Bandes an Klemens VIII. das Datum trägt: „Datum Romae. IV. Kalendas Januarii (29. Dezember). Anno Domini MDXCVI." Zu diesem Datum passen die Worte der Widmung: „Ea nunc in lucem edita cur tibi potissimum dicanda censuerim . . ."

[3] Aus dieser Widmung ist folgende Stelle zu beachten: „Quae (scil. Aureoli volumina) diutius apud Ioannem Capreolum diversata, tandem propria illis attributa quasi domo, sua hodie in Regia magnificentius invisuntur." Eine ähnliche, aber teilweise korrupte Stelle in der Widmung des Kommentars zum II. Buche. Über die Stellung des J. Capreolus zu Aureoli vgl. den Schluß der ganzen Arbeit. Im übrigen sind jene Widmungen nur Lobreden.

Sachregister nach dem eben erwähnten Register aufweist. Ebenso erhielten die *Quodlibeta* selbständige Paginierung und ein eigenes Wort- und Sachregister. Sehen wir von den Registern ab, so umfassen die Kommentare zu dem II. und III. Buche 542 Seiten, der Kommentar zu dem IV. Buche 246 Seiten (nicht 326 Seiten, wie der Druck angibt), die *Quodlibeta* 155 Seiten. Indessen sind, wie gleich dargelegt wird, in dem Kommentare zum III. Buche nicht weniger als 12 Distinktionen ausgefallen.

Der Wert dieser Ausgabe ist für die einzelnen Teile ganz verschieden. Einen großen Vorzug des ersten Bandes bilden die zahlreichen sich fast gleichmäßig über den ganzen Text erstreckenden Bemerkungen in den Überschriften und am Rande[1], die für gewöhnlich den Text erläutern, zuweilen aber auch Stellung zu ihm nehmen. Die ersteren machen entweder die im Text meist ohne Namennennung angeführten, bekämpften oder verteidigten Autoren namhaft oder geben in wenigen Worten den Grundgedanken des Textes an, die letzteren verweisen entweder auf entgegengesetzte Anschauungen anderer Schriftsteller oder verteidigen auch gelegentlich Aureoli gegen die Angriffe seiner Gegner oder enthalten ein Lob oder einen Tadel auf seine Darlegungen, Beweisführungen, Methoden und Beispiele oder eine Mahnung an die Leser zu eifrigem Studium des Textes.

Den wertvollsten Teil jener Bemerkungen bilden natürlich die Literaturangaben, denen meistens im Text nur eine allgemeine Wendung wie das stereotype „Quapropter alii dicere voluerunt“ entspricht[2]. Da sie nämlich für gewöhnlich nicht nur den Autor, sondern auch das entsprechende Werk nebst Liber, Pars, Distinctio, Quaestio, Articulus oder gar Conclusio oder Argumentum angeben, sich ferner nicht allein auf die Bibel, auf Aristoteles und dessen Kommentator Averroes, den hl. Augustinus und die übrigen Kirchenväter, die Kirchenschriftsteller, die großen Scholastiker, die Aureoli mehr oder

[1] Später nehmen sie etwas ab. Vgl. z. B. den Prologus mit Dist. XX etc.

[2] Indessen finden wir auch in den Überschriften und am Rande zuweilen nur „Opinio quorundam“ oder „Opinio quorundam aliorum“. Vgl. *I. Sent.* 527 aB, 530 aB, 568 aE, 619 bA, 631 bB, 632 aB, 859 bB, 1041 bCE etc.

minder gleichzeitigen „Doctores moderni“ [1] und nicht selten sogar auf später als Aureoli lebende Autoren beziehen und schließlich bei allen Mängeln doch im allgemeinen eine ziemliche Genauigkeit besitzen, so bilden sie ein wichtiges Hilfsmittel, dem Entstehen und selbst dem Weiterwirken der in diesem Bande vorgetragenen Philosophie und Theologie des Aureoli nachzugehen [2].

[1] Aureoli spricht oft von den „Doctores moderni“ im Gegensatze zu den „Doctores antiqui“. Vgl. *II. Sent.* 58 aB, *III. Sent.* 338 aB, 433 bD, 527 aA etc. In demselben Sinne gebraucht er auch *IV. Sent.* 42 aE, 63 bB das Wort „Ecclesia moderna“ oder „hodierna“. Daß jedoch bei der Unterscheidung der „Doctores moderni“ und „antiqui“ außer dem zeitlichen auch andere Gesichtspunkte mitsprachen, beweist folgende Bemerkung Aureolis: „Prima est opinio Magistri et Hugonis et aliorum Doctorum antiquorum usque ad tempora modernorum, qui dicta Theologica regulare coeperunt per veram Philosophiam.“ *II. Sent.* 280 aAB.

[2] Während von den Kirchenvätern der hl. Augustinus bei weitem am meisten genannt wird, stehen von den zitierten Scholastikern Duns Scotus und der hl. Thomas von Aquin an erster, Heinrich von Gent, Hervaeus Natalis und Durandus de S. Porciano an zweiter, Alexander von Ales, Varron, der hl. Bonaventura, Richardus von Mediavilla, Ägidius Colonna und Gerardus von Siena an dritter Stelle. Daneben werden zahlreiche andere „Doctores“ nur das eine oder andere Mal erwähnt.

Um einen Einblick in den Charakter jener Literaturangaben zu gewähren, wollen wir hier eine Reihe von Zitationen scholastischer Autoren aus dem Prologus, der das Verhältnis von Wissenschaft und Theologie behandelt, genau wiedergeben.

So heißt es 33 bE: „Opinio Varronis in primo Sent. quaest. prima,“ (vgl. 8 aC. 71 bE wird Varron „magister Scoti“ genannt), 23 aF im Texte „secundum Linconiensem“ und am Rande: „Linconien. I. post. tex. 10.,“ 58 bF: „Opinio Bonaventurae . . . in prolog. I. Sent. q. 1.,“ (vgl. 53 aD, 59 aC. An letzter Stelle steht S. vor dem Namen), 34 bE: „Opinio S. Thomae parte prima, q. 1. art. 4.,“ (vgl. 5 aB, 48 aA, 59 bCF), 53 bA: „S. Thomas prima par. quaest. 1 art. 3. et est opinio Capreoli in prologo primi Sent. quaest. 4. conclusione 6.,“ 53 bD: „Opinio S. Thomae in prol. I. Sent. q. 1. art. 4. . . . vide Cajetanum I. p. q. 1. art. 7.,“ 9 bF: „Opinio Scoti lib. 3. dist. 24. quaest. unica,“ (vgl. 19 bA, 20 bC, 21 bC, 23 aA, 24 bE, 26 aF, 34 aF, 36 aD, 49 aC, 54 bE, 55 aF, 60 bC, 65 bBC), 23 bB: „Impugnatio Hervaei contra Scotum quolibeto 2. quaest. 5.,“ 24 aC: „Defensio Scoti contra Hervaeum,“ (vgl. 24 bC, 55 bE), 35 bB: „Contra Scotum in prologo I. Sent. q. 4. et 5.,“ (vgl. 24 bF, 38 aF bE, 56a B), 21 aD: „Opinio Henrici quolibeto 12. quaest. 2. et in summa q. 2. artic. 1.,“ (vgl. 21 bE, 33 aE, 43 bC), 8 bE: „Opinio Durandi in Prologo sent. q. 1. ad secundum argumentum,“ (vgl. 9 bB, 10 bCE), 9 bA: „Opinio Goffredi de fontibus quolibet. tertio q. 10. et 4. quolibet. quaest. 19,“ (vgl. 22 bE, 34 bB, 49 bC), 20 aB: „Rationes pro

Von wem nun stammen jene Literaturangaben her? Stanonik[1] führt sie auf den Herausgeber Kardinal Sarnanus, Valois[2] auf die Handschriften zurück, doch ist die Antwort auf jene Frage nicht so einfacher Natur.

Ein gewisser Grundstock der den Text erläuternden Literaturangaben scheint vielmehr von Aureoli selbst herzurühren. Hierfür spricht zunächst die Tatsache, daß Aureoli nicht selten sowohl in anderen Werken wie in dem Sentenzenkommentar die Autoren im Texte selbst mit Namen nennt[3] oder durch ihr Epi-

Goffredo con. lumen Henrici," 35 aE: „Opinio Aegidii in primo Sentent. in prooemio . . .," (vgl. 54 aC, 60 aB) . . . et Ioannis Parisiensis . . . et aliorum," 28 aA: „Girardus in quolibet. q. 9," (zu dieser Bemerkung in der Überschrift heißt es am Rande: „Defectus definitionis datae a Girardo Senensi Augustiniani ordinis,"), 34 aD: „Opinio Henrici Anglici in Summa sua quaest. 3. art. 8.," (vgl. 48 bA), 54 aF: „Opinio Thomae de Argentina quaestione prima prologi," (vgl. 60 aF), 44 bD: „Opinio Bernardi in impugnationibus contra Henricum quolibeto 9. q. 4.," (zu dieser Bemerkung in der Überschrift heißt es am Rande: „Bernardus antiquissimus auctor de Lucemburgo,"), 54 bB: „Quod Deus sit sub ratione ignoti subiectum (scil. Theologiae). Opinio Heilmanni Vunnenbergher praeceptoris Marsilii Inghen," (vgl. 60 bA), 6 bF: „Ex hoc patet, auctorem . . . quicquid dicat Bargius in 3. q. prologi I. Sent."

[1] *a. a. O.* 482 f. [2] *a. a. O.* 503 f.

[3] Das gilt nicht nur von zahlreichen älteren, sondern auch manchen Aureoli mehr oder minder gleichzeitigen Autoren. Wir lassen hier einige Beispiele folgen:

„Quod etiam nonnulli in suis scriptis communibus reliquerunt, utpote magister Ioannes Scotus et Guilelmus dictus Guarro in suis scriptis super tertium librum sententiarum . . . et sic facit dominus frater Bonaventura, qui fuit cardinalis episcopus Albanensis, in suo scripto super III. librum sententiarum et duo supradicti doctores." *Tract. de Conc. B. M. V.* (*Quaest. disp.*, 72 f.). „Quia principia secundum Linconiensem sunt de secundo modo dicendi per se." *I. Sent.* 23 aF. „Haec autem est expressa intentio Avicennae sicut patet 8. Metaph. per totum et Augustini septimo de Trinit. et Magistri Sen. dist. 35. et 45. et Venerabilis antiqui Doctoris Magistri F. Alexandri de Ales parte prima summae suae, quaestione de voluntate art. 2. in corpore quaestionis dicentis . . ." *ebd.* 307 aF. „Hoc puto intellexit Doctor antiquus Bonaventura . . ." *II. Sent.* 58 aB. „Unde quod Thomas posuit in scripto, revocavit post in Summa." *III. Sent.* 434 aE. Vgl. zu dieser Stelle die noch eingehenderen Angaben 433 bDE und 437 bB. Das Wort „scriptum" bezieht sich nach der Bemerkung in der Überschrift *I. Sent.* 662 bE und 732 aA auf den Sentenzenkommentar. „Ideo Henricus super 8. quolibet suo quaest. 15. dicit . . ." *III. Sent.* 493 aD. „Ut Scotus 4. d. 17. q. unica in ista quae-

theton ornans eindeutig kennzeichnet[1], ferner der auffällige Umstand, daß, wie gleich darzulegen ist, manche Manuskripte des ersten Bandes dieselben oder sogar noch eingehendere Literaturangaben enthalten wie der Druck, während die mir zugängigen Handschriften des zweiten Bandes jene erläuternden Zitationen ähnlich wie der Druck sehr stark vermissen lassen. Da schließlich nur der Kommentar zum I. Buche bei der zweiten Redaktion eine nach Inhalt und Methode allseitige Umarbeitung und Erweiterung erfahren hat[2], scheint es uns wahrscheinlich, daß Aureoli selbst dem Kommentar wenigstens einen Teil jener Literaturangaben mit auf den Weg gegeben hat.

Doch sind sie von Späteren (z. B. den Handschriftenabschreibern) sicher ergänzt und vermehrt worden. Das beweist schon der Zusatz von *S.* vor Thomas und Bonaventura und die nicht seltene Zitation später als Aureoli lebender Autoren[3].

Hingegen scheint Kardinal Sarnanus nur einen geringen Anteil an jenen erläuternden Literaturangaben zu haben, weil sich

stione . . .“ *IV. Sent.* 144 bD. Vgl. noch *I. Sent.* 414 aC, *III. Sent.* 427 aC, 449 aD, 451 aF, *IV. Sent.* 41 aD, 163 aA etc. sowie die Darlegungen des § 1 über die *Quodlibeta*.

Aber könnten jene Zitationen nicht von Späteren dem Texte einverleibt worden sein? Bei einigen derselben wäre es möglich. Finden wir doch *IV. Sent.* 165 aB im Texte sogar folgende Stelle: „Sed hodie per sacrum Concilium Tridentinum statutum est tempus suscipiendi ordinis . . .“ Vgl. auch die Darlegungen des § 1 über die *Quodlibeta*. Hingegen wird bei der Mehrzahl der angeführten Zitationen jene Annahme durch den Zusammenhang ausgeschlossen.

Auffällig ist, daß die erwähnten Scholastiker in den Kommentaren zu dem II., III. und IV. Buche viel mehr in dem Texte selbst angeführt werden als in dem Kommentar zum I. Buche. Ob dieser Unterschied auf Spätere zurückzuführen ist oder auf eine ursprüngliche Verschiedenheit der beiden Redaktionen hinweist, muß dahingestellt bleiben.

[1] „Sed istis non obstantibus adhuc manet positio praecedentis subtilis Doctoris . . .“ *I. Sent.* 24 aC. „Alii tamen subtilius et ad veritatem propius accedentes dixerunt . . .“ *ebd.* 118 bA. „Praeter istas difficultates, quae tactae sunt, sunt etiam aliae, quae adducuntur a quodam Doctore moderno subtili . . .“ *II. Sent.* 131 aF. Vgl. *I. Sent.* 5 aD, *II. Sent.* 64 aA, 95 aB, 137 aD, 210 bF, *III. Sent.* 343 bE, 380 bC, 501 bB, *IV. Sent.* 29 aD, 56 aC, 86 bA, 91 bC, 97 bC, 106 bB, 152 bE.

[2] Vgl. die Darlegungen des § 1 über den Sentenzenkommentar.

[3] Während Aureoli 1322 starb, wurde Thomas von Aquin 1323 und Bonaventura 1482 heilig gesprochen. Vgl. S. 57, Anm. 2.

dieselben, wie schon Valois betont[1], bereits in manchen Handschriften vorfinden. Auch das ms. 3624 weist dieselben auf. Wohl fehlen in diesem ms. manche der im Drucke vorhandenen Angaben[2], doch enthält es auch eine ganze Reihe von Zitationen, die dem Drucke abgehen[3].

Natürlich stammen die Literaturangaben, die eine Stellungnahme zu dem Texte enthalten[4], nur von Späteren her. Da sie zum größten Teile bereits in den Handschriften enthalten sind, wird auch hier dem Kardinal Sarnanus kein wesentliches Verdienst zugesprochen werden können. Ebenso finden sich die ausführlichen und guten Wort- und Sachregister großenteils schon in den Manuskripten[5].

Schließlich sei noch bemerkt, daß die jene Notizen in den Überschriften und am Rande tragenden Handschriften aus Franziskaner- und zwar Skotistenkreisen zu stammen scheinen. Für erstere Annahme spricht schon, abgesehen von den folgenden Tatsachen, die unverkennbare Sympathie für Aureoli, die in einem Teil jener Bemerkungen sich bekundet[6], für letztere Annahme das

[1] *a. a. O.* 504.

[2] Vgl. den Prologus des Druckes (1—68) und des ms. 3624 (fol. 1—31 ra).

[3] So hat z. B. der Druck 843 bD nur „Opinio aliorum", das ms. hingegen fol. 390 va „Opinio Guarrae", der Druck 843 bF „Opinio quorundam aliorum", das ms. 390 vb „Opinio Thomae, Guidonis et plurium aliorum", der Druck 937 aB „Opinio quorundam", das ms. 437 va „Opinio Originis" etc.

[4] So heißt es 20 aF am Rande: „An scientia possit stare cum fide, vide Scotum in quolibet. q. 17. et 18.," 37 aF: „Oppositum tenet Scotus in prologo q. 5.," 239 bB: „Franciscus de May. in I. sent. dist. 6. q. 3. dicit . . .," 252 aF: „Vide Franc. de Mayr. I. sent. dist. 7. q. 3. et 4., quod ratio Henrici est bona a posteriori." Vgl. 24 bF, 43 aE, 57 aC, 59 bA, 238 aC etc.

[5] Sbaralea (*a. a. O.* 585), Valois (*a. a. O.* 502, Anm. 2) und ms. 3624 fol. 538—541.

[6] 9 aD heißt es am Rande: „Pulchrum exemplum," 58 aE: „Pulchra doctrina," 20 bC: „Pulchra ratio," 142 bD: „Rationes pulchrae et notabiles," 367 bAE: „Pulchra consideratio" und „Pulchrum notandum," 199 bE: „Pulchra conclusio," 286 aD: „Comparatio pulchra," 294 aB: „Pulchra definitio," 380 aC: „Pulchra similitudo," 92 bD: „Perpulchra divisio," 472 aE: „Pulchra explicatio," 904 aB: „Declaratio pulcherrima," 125 aF: „Doctrina admirabilis," 316 aD: „Subtilissima ratio," 7 aB: „Speculationes subtilissimae," 215 aF: „Compendiosa Trinitatis explicatio," 250 aC: „Unica responsione solvit 1., 2. et 3. argu.," 265 bD: „Optimus auctoris discursus in hac q.," 320 bC: „Argumentum sane efficax a simili," 798 bC: „Aliam evasionem impugnat et

Lob, das seine Anerkennung des Duns Scotus[1] und der Tadel, den seine Polemik gegen ihn findet[2], während seine Stellungnahme zu Thomas von Aquin oder Bonaventura keinerlei Zensur erfährt[3].

In dem zweiten Bande fehlen die zum Text stellungnehmenden Notizen ganz, und es sind die den Text erläuternden Bemerkungen auf ziemlich dürftige Literaturangaben eingeschränkt. Am meisten treffen wir noch Zitationen aus der hl. Schrift, Aristoteles, den arabischen Philosophen, den Vätern und Kirchenschriftstellern, während die Vertreter der Hochscholastik und die „Doctores moderni" nur selten genannt werden. Auch sind die Zitationen oft verstümmelt und ungenau und befinden sich im Texte selbst[4].

Stanonik[5] und Valois[6] legen das Fehlen oder Zurücktreten jener Bemerkungen in dem zweiten Bande den Herausgebern zur Last. Da jedoch die gleich zu erwähnenden Handschriften des zweiten Bandes im wesentlichen denselben Charakter tragen, scheint

aliam impugnationem evadit," 123 bE: „Speculare pulchram propositionem et eius explicationem," 238 bC: „Nota diligenter hunc progressum," 298 aF: „Nota pulchram regulam auctoris," 839 bC: „Nota pulcherrimam solutionem instantiae," etc.

[1] 23 bB wird zu Aureolis Behauptung: „Et huiusmodi modus ponendi videtur valde rationabilis et pulcher et subtilis," bemerkt: „Perpulchre commendat opinionem Scoti," 60 bE: Declarat iste vir dilucide opinionem Scoti," 139 aB: „Non est unum tantum obiectum intellectus secundum Scotum et laudatur ab auctore," 213 aC: „Opinio Scoti proprius accedit ad veritatem secundum auctorem," 298 bB: „Auctor defendit et solvit distinctiones formales Doct. subtilis."

[2] 10 aD wird zu Aureolis Worten: „Haec opinio videtur irrationabilis in his tribus," bemerkt: „Iste vir non modeste loquitur contra Scotum," 44 aF: „Arguit contra Scotum iste vir," 61 aF, nachdem der Autor wegen seiner Darlegung der skotistischen Doktrin soeben noch ein hohes Lob bekommen hat: „Contra Scotum invehit," 103 bA: „Invehit iste vir contra Scotum," 129 aC heißt es bedauernd: „Argumentum illud (scil. ab Aureoli impugnatum) est Achilles Scotistarum," 297 aC hingegen, wo Aureoli die „distinctio formalis ex natura rei" gegen die Einwände des Gerardus, Hervaeus und Durandus verteidigt, begegnen wir dem erstaunten Ausrufe: „Formalizat auctor." Vgl. 108 aE, 136 bB, 156 bE etc.

[3] Ja 824 aA wird zu Aureolis Polemik noch verstärkend bemerkt: „Ostendit rationem S. Thomae non esse alicuius valoris et ipsam deficere per non causam ut causam."

[4] Vgl. o. S. 58, Anm. 3. [5] *a. a. O.* 483. [6] *a. a. O.* 504.

jener Mangel ein ursprünglicher gewesen zu sein. Vielleicht rührt er daher, daß die Kommentare zu den drei letzten Sentenzenbüchern in der zweiten Redaktion zum Teil nicht so durchgreifend, zum Teil überhaupt nicht umgearbeitet worden sind, während die *Quodlibeta* in ihren nicht unerheblichen polemischen Partien nicht eine erschöpfende Behandlung der Probleme bieten, sondern die Angriffe mancher Gegner auf den Sentenzenkommentar abwehren wollten [1]. Sicher wird ein umfassendes Handschriftenstudium weitere und genauere Aufschlüsse über Charakter und Ursprung jener Bemerkungen bringen [2].

Gehen wir nun von den begleitenden Angaben zum Texte selbst über. Seine Güte und Brauchbarkeit ist für die einzelnen Teile ganz verschieden.

Den besten Text bietet der Kommentar zum I. Buche. Wir glauben dem Kardinal Sarnanus gern seine oben mitgeteilte Versicherung, daß er ohne jede Rücksicht auf Mühen und Kosten bestrebt war, auf Grund ausgedehnter und gewissenhafter Handschriftenvergleichung einen möglichst fehlerfreien Text herzustellen.

Der Kommentar zum IV. Buche steht in textlicher Hinsicht dem Kommentar zum I. Buche fast gleich. Diese Tatsache ist darum auffällig, weil alle vier Teile des zweiten Bandes von der Societas Bibliopolarum D. Thomae Aquinatis de Urbe herausgegeben worden sind, die übrigen drei Teile aber einen so schlechten Text aufweisen.

Doch finden sich auch in diesen beiden Kommentaren nicht wenige den Sinn störende oder gar unmöglich machende Fehler, ja es sind Satzteile oder ganze Sätze ausgefallen. Einige Beispiele werden wir am Schlusse des Artikels anführen.

Viel schlimmer steht es freilich in dieser Hinsicht mit den Kommentaren zum II. und III. Buche sowie den *Quodlibeta*. Sie wimmeln förmlich von den schwersten Textkorruptionen. Die

[1] Vgl. die Ausführungen des § 1 über den *Sentenzenkommentar* und die *Quodlibeta*.

[2] Doch erhellt schon jetzt aus den obigen Darlegungen, daß die auf Aureolis Zitationsweise und Polemik sich beziehenden Ausführungen von Stöckl (*a. a. O.* 973) und Hauréau (*a. a. O.* 317) nicht, und die von Valois (*a. a. O.* 504, 521) nicht ganz den Tatsachen entsprechen.

Belege für die große Fehlerhaftigkeit des Textes werden wir am Ende dieses Artikels erbringen. Außerdem wurden zuweilen der Schlußteil eines Artikels und der Anfang des folgenden Artikels ganz weggelassen und die so entstandenen Bruchstücke, mochte ihr Inhalt noch so heterogen sein, zu einem einzigen Artikel verschmolzen[1] oder gelegentlich nicht unbedeutende Teile aus ihrem Zusammenhange herausgerissen und ohne weiteres einem anderen Kontexte einverleibt[2]. Ja es sind nicht nur ganze Artikel[3] und Quaestionen[4], sondern in dem Kommentar zum III. Buche sogar die Distinktionen 5—8, 24—26, 28—32 einschließlich ausgefallen[5],

[1] So fehlt *II. Sent.* 156 bB nach „non esset pars" der in dem ms. 15867 von fol. 66ra—66vb „et infra. Manifestum est, quod" ausschließlich enthaltene Text. Der Art. 2 der Quaest. 1 der Dist. XII setzt sich hier aus der ersten Hälfte jenes Artikels und der zweiten Hälfte des Art. 1 der Quaest. 2 zusammen, während die anderen Teile weggefallen sind. Es folgt also im Druck Art. 2 der Quaest. 2 unmittelbar auf Art. 2 der Quaest. 1. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II, 148, Anm. 3 konstatiert die Tatsache, deren Ursachen ihm unbekannt war, einfach so: „In der von mir benutzten Druckausgabe des Aureolus sind am betreffenden Orte zwei aufeinanderfolgende Artikel als Art. 2 bezeichnet, daher ich Art. 2a und Art. 2b zitiere." Vgl. das Vorwort.

[2] In dem *Quodl. III* (42 aD) fehlen nach den Worten „et indivisionem (aliam) absolutam ad se" über drei Folioseiten der Handschriften bis zu den Worten „Ad quartum dicendum" einschließlich (ms. 15867 fol. 159va—161ra. ms. 14566 fol. 28ra—29vb, ms. 17485 fol. 33rb—35ra), während in dem *Quodl. IV* von „Sed adhuc" einschließlich (47 bF) bis „Nunc tibi" ausschließlich (51 aF) über drei Folioseiten stehen, die in den drei Handschriften (ms. 15867 fol. 163va, ms. 14566 fol. 32va, ms. 17485 fol. 37va) fehlen. Ein genauer Vergleich ergab nun, daß die umfangreichen Stellen aus dem *Quodl. III* in das *Quodl. IV* übertragen worden sind. Die Unordnung wurde noch dadurch erhöht, daß der dritte und vierte Teil jenes Textes (Druck: 47 bF—49 bE, ms. 15867: fol. 160rb—161ra) vor den ersten und zweiten Teil desselben (Druck: 49 bE—51 aF, ms. 15867: 159va—160rb) gestellt wurden. Selbst wenn man berücksichtigt, daß die beiden *Quodlibeta* verwandte Themata behandeln, bleibt doch dieses Umgehen mit dem Texte unverständlich. Ebenso scheint der *II. Sent.* von 154 bC—155 bF reichende, aber in dem ms. 15867 fol. 65vb fehlende Text von „et ideo Alexander" einschließlich bis „Potentia enim" ausschließlich nicht in diesen Zusammenhang zu gehören.

[3] *Quodl.* 80 bE fehlt der letzte Teil des Art. 2 und der ganze Art. 3. Vgl. ms. 15867 fol. 175vb—176vb.

[4] *III. Sent.* 379 aF sind 2 Quaest. für die Dist. III angekündigt. Doch ist nur die erste „De sanctificatione Beatae Virginis" ausgeführt, während die zweite „De plasmatione eius (scil. Christi) in utero virginali" fehlt.

[5] *III. Sent.* 400 aC schließt Dist. IV und beginnt Dist. IX, 510 bD schließt Dist. XXIII und beginnt Dist. XXVII, 516 bE schließt Dist. XXVII und be-

während die Distinktion 17 zweimal vorhanden ist[1]. Schließlich sei auch noch auf die für die Zitation störende Unordnung in den Überschriften und der Seitenzahl hingewiesen[2]. Diese Auswahl besonders drastischer Unordnungen, die sich noch leicht vermehren ließ, möge genügen.

Wenn nun auch die Handschriften manche Fehler und Unordnungen zeigen[3], so verschwinden sie doch gegenüber der Korruption und dem Wirrwarr dieser Ausgabe des *Kommentars zum II. und III. Sentenzenbuche* und der *Quodlibeta*, die so mangelhaft ist, daß sie für den wissenschaftlichen Gebrauch fast ganz ausscheidet.

Da nun die folgende Arbeit an erster Stelle auf dem Kommentar zum II., an zweiter Stelle auf dem Kommentar zum I. Sentenzenbuche und den *Quodlibeta* beruht, war die nächste und wichtigste Aufgabe die Herstellung eines möglicht brauchbaren Textes.

ginnt Dist. XXXIII. Zu beachten ist auch, daß in Dist. XXIII (485 b—510 bD) unter dem gemeinsamen Titel „De modo unionis (scil. hypostaticae) ex parte assumentis" die verschiedensten Fragen behandelt werden, so in Quaest. 1 die christologische Frage, „Utrum aliqua persona divina posset assumere hominem sine quantitate," in Quaest. 2 die psychologisch-ethische Frage „De irascibili et concupiscibili," in Quaest. 3 die ethisch-moralische Frage „De actibus humanis et habitibus moralibus et virtutibus", in Quaest. 4 die ethisch-moralische Frage „De virtutibus". Ferner sind von den 502 bC angekündigten vier Artikeln der Quaest. 4 nur die beiden ersten behandelt, „Utrum est vel esse possit vera virtus" und „Utrum ex actibus," hingegen sind die beiden letzten weggelassen, und es gehen Art. 3 und 4 ohne jede Vermittlung zu den Fragen über, „Utrum actus spei sit formaliter desiderare," und „Utrum spes sit virtus theologica." Die so verschiedenen Teile der Dist. XXIII scheinen daher Bruchstücke der ausgefallenen Distinktionen zu sein. Vgl. o. S. 22, Anm. 2.

[1] *III. Sent.* 456 bD schließt Dist. XVI, in der eine große Unordnung herrscht. Dann folgt von 456 bD—460 bB Dist. XVII „De morte Christi", von 460 bB—461 bB wiederum Dist. XVII „De anima Christi in morte" und 461 bB Dist. XVIII.

[2] Am Schlusse des Kommentars zum IV. Buche folgen unmittelbar auf die Seitenzahl 242 die Zahlen 323—326, während der Index merkwürdigerweise die richtige Paginierung aufweist. Ferner sind *II. Sent.* Dist. XXXI und XXXII zusammengezogen, während das ms. 15867 fol. 123ra nur Dist. XXXI angibt. Infolgedessen ist der Druck dem ms. bis Dist. XXXVIII einschließlich um eine Distinktion voraus. Indem dann ms. 15867 fol. 130va an Stelle der Quaest. 2 der Dist. XXXVIII des Druckes 305 die Dist. XXXVIII angibt, stimmen ms. und Druck von Dist. XXXIX an wieder überein. Vgl. ferner *III. Sent.* Dist. I 332—375 bC, *Quodl.* III 16—44 bC.

[3] Vgl. die Gegenüberstellung der Texte am Schlusse dieses §.

Das geschah zunächst durch Vergleichen der zahlreichen Parallelstellen des Kommentars. Da nämlich Aureoli die Gewohnheit hat, denselben Gedanken in den verschiedensten Zusammenhängen in gleicher oder ähnlicher Form zu wiederholen, bietet sich oft eine günstige Gelegenheit zur Vergleichung und Korrektur des Textes[1].

Doch würde dieses Mittel, wie ersichtlich, in keiner Weise ausgereicht haben. Daher wurden der Kommentar zum I. Buche mit dem ms. 3624 der Königlichen Bibliothek zu Brüssel und dem ms. 15363 der Nationalbibliothek zu Paris, der Kommentar zum II. Buche mit dem ms. 15867, die *Quodlibeta* mit den ms. 15867, 17485 und 14566 der letzteren Bibliothek verglichen und entsprechend verbessert. Da fast alle Stellen mehrere und viele derselben zahlreiche Korrekturen notwendig machten, mußten wir darauf verzichten, sie einzeln anzugeben. Leider gelang es uns bei der geringen Anzahl zur Verfügung stehender Handschriften sowie deren teilweiser Mangelhaftigkeit nicht immer, einen absolut einwandfreien Text zu gewinnen. Wenn wir nun auch selbst der Überzeugung sind, daß eine noch ausgedehntere Handschriftenvergleichung weitere Korrekturen notwendig machen wird, so hoffen wir doch, das eine erreicht zu haben, daß in dieser Arbeit die grundlegenden und charakteristischen Anschauungen richtig wiedergegeben sind.

Um nun einen kleinen Einblick in den Zustand des Druckes zu geben, stellen wir hier einigen Partien desselben den Text der Handschriften gegenüber. Es werden dabei nur solche Stellen angeführt, die in der Arbeit ihre Verwendung finden.

I. Sent.

Druck 842 bF etc.

In secunda vero inquisitione sciendum est, quod Plato posuit formas huiusmodi, et ideas non esse aliud, quam illi obiectivi conceptus, ad quos intuitus terminatur, cum quilibet homo in-

ms. 3624. fol. 390 ra b.

In secunda vero inquisitione sciendum est, quod Plato posuit formas huiusmodi et ideas non esse aliud, quam illi obiectivi conceptus, ad quos intellectus intuitus terminatur, cum quilibet

[1] Vgl. *Quodl.* 58 bAB, 93 bC, 115 aDE, 118 bDE sowie die §§ 13, 18 und 23.

telligat aliquam naturam simpliciter abstrahendo eam a significatione, et sinceritate. Unde cum quis concipit rosam, simpliciter abstractam ab hic, et nunc, quae nec est haec rosa, vel illa, dicebat, quod ille conceptus obiectivus non erat fictitium, aut figmentum, sed aliquid verum, immutabile, et aeternum, alioquin cum de huiusmodi conceptibus, sit sequeretur quod non essent scientiae de necessariis, et impossibilibus aliter se habere. Secundum hoc ergo tot formas posuit separatas, quot sunt huiusmodi conceptus obiectivi; et per consequens constituebatur unus mundus intelligibilis ex idaeis; et quia conceptus huiusmodi abstrahunt ab hic, et nunc; idcirco dixit ideas nusquam esse, nisi quod erant in mente artificis obiective; in se ipsis tamen subsistenter.

Druck 843 b C D.

Posuit enim tres ordines rerum scilicet quiditativos conceptus omnium specierum, realiter subsistentes, quos vocavit ideas et formas in primo ordine. In secundo vero conceptus Mathematicos, qui concernunt materiam intelligibilem, et sic nullo modo intellexit, sicut nituntur quidam ipsum pie interpretari.

homo intelligat aliquam naturam simpliciter abstrahendo eam a significatione et singularitate. Unde cum quis concipit rosam simpliciter, abstractam ab hic et nunc, quae nec est haec rosa nec illa, dicebat, quod iste conceptus obiectivus non erat fictivum aut figmentum, sed aliquid verum, immutabile et aeternum, alioquin cum de huiusmodi conceptibus sint scientiae, sequeretur, quod non essent scientiae de necessariis et impossibilibus aliter se habere. Secundum hoc ergo tot formas posuit separatas, quot sunt huiusmodi conceptus obiectivi et per consequens constituebatur unus mundus intelligibilis ex ideis; et quia conceptus huiusmodi abstrahunt ab hic et nunc, idcirco dixit ideas nusquam esse, nisi quod existunt in mente opificis obiective, in se ipsis tamen subsistenter.

ms. 3624. fol. 390 v a.

Posuit enim tres ordines rerum, scilicet quiditativos conceptus omnium specierum realiter subsistentes, quia vocavit ideas et formas in primo ordine. In secundo vero conceptus mathematicos, qui concernunt materiam intelligibilem, videlicet quantitatem. In tertio vero ordine sensibilia, quae concernunt materiam sensibilem et nullo modo intellexit, sicut nituntur ipsum quidam pie interpretari.

II. Sent.

Druck 61 aCD.

Verbi gratia, quando intellectus concipit hominem, et asinum, ut conveniunt in quadam communi existentia apparenti, puta in sentire, quae apparet communiter in ambobus, et tunc ex unitate istius operationis, quae est sentire, format de eis unum conceptum sensibilitatis in quo consistit ratio conceptus animalitatis, et sic habet rationem generis circa hominem et asinum.

ms. 15867. fol. 26^{v}a.

Verbi gratia, quando intellectus concipit hominem et asinum, ut conveniunt in quodam communi extra apparenti, puta in sentire, quod oportet apparere ambobus et tunc ex unitate istius operationis, quae est sentire, format de eis unum conceptum sensibilitatis, in quo consistit ratio conceptus animalitatis, et sic habet rationem generis circa hominem et asinum.

Druck 61 bE.

Effectus non est universalior sua causa: sed de una simplici re aliqua possunt haberi isti duo conceptus, cui rei non convenit operatio aliqua: ergo distinctio operationum apprehendentium non est causa semper distinctionis talium conceptuum.

ms. 15867. fol. 26^{v}b.

Effectus non est universalior sua causa. Sed de una simplici re aliqua possunt haberi isti duo conceptus, cui rei non convenit operatio aliqua. Ergo distinctio apparentium non est semper distinctionis causa talium conceptuum.

Druck 61 bF.

Licet non sint in relatione operationes apparentes, sunt tamen ibi diversae proprietates, a quibus sumuntur conceptus illi. Unde aliam proprietatem apprehendo in paternitate, in quantum est habitudo formae conceptus generis, quo concipitur in quantum relatio; ex ea vero in quantum est haec habitudo, formatur conceptus specificus paternitatis.

ms. 15867. fol. 27^{r}a.

Licet non sint in relatione operationes apparentes, sunt tamen ibi diversae proprietates, a quibus sumuntur conceptus illi. Unde aliam proprietatem apprehendo in paternitate, in quantum est habitudo, quam in quantum haec habitudo et ex ea, in quantum habitudo est, formatur conceptus generis, quo concipitur in quantum relatio, ex ea vero, in quantum relatio, formatur conceptus specificus paternitatis.

Druck 110 bCD.

Probo: Capio albedinem et albedinem in eodem gradu, et tamen sunt duo individua: ergo duae albedines non constituuntur inesse individuo per gradum individualem, et manente eodem gradu variantur in esse individuali.

ms. 15867. fol. 47 r a.

Probo. Capio albedinem et albedinem in eodem gradu. Haec duae albedines conveniunt in uno et eodem gradu et tamen sunt duo individua. Ergo duae albedines non constituuntur in esse individuo per gradum individualem et manente eodem gradu variantur in esse individuali.

Druck 112 bD.

Differentia enim est inter conceptum, et rem, quia conceptui non repugnat plurificari. Si autem uno omni plurificari repugnat.

ms. 15867. fol. 48 r a.

Differentia enim est inter conceptum et rem, quia conceptui non repugnat plurificari, rei autem omnino plurificari repugnat.

Druck 164 aF etc.

Dico, quod in rebus quantitativis, quia in non quantitativis non oportet, quod multiplicatio fiat per quantitatem enim numeralem distinctio in non quantitativis, puta in duabus est omnino alterius rationis, cum illa distincta materialiter sint omnino immaterialiter impartibilia, nec potest constituere unum totum, et ideo distinctio in illis est mera negatio.

ms. 15867. fol. 70 r b.

Dico, quod in rebus quantitativis, quia in non quantitativis non oportet, quod multiplicatio fiat per quantitatem. Numeralis enim distinctio in non quantis, puta in duabus animabus, est omnino alterius rationis, cum in illis distincta numeraliter sint omnino impartibilia nec possint constituere unum totum et ideo distinctio in illis est mera negatio.

Quodlibeta.

Druck 2 bDE.

Praeterea constat, quod de eadem re simplici possunt haberi plures conceptus obiectivi iuxta illud Commentatoris 12. met. comm. 39 dicentis, quod intellectus natus est dividere, quae sunt adunata in esse, quae ergo ad quid terminantur, plures con-

ms. 15867. fol. 141 r b.

Praeterea constat, quod de eadem re simplici possunt haberi plures conceptus obiectivi iuxta illud Commentatoris 11. methaphysicae commento 38 dicentis, quod intellectus natus est dividere, quae sunt adunata in esse. Quaeritur ergo, ad quid termi-

ceptus cum habentur de eadem re simplici, aut enim ad idem penitus, aut ad aliud, et aliud existens in re, aut ad aliud, et aliud factum per intellectum. Non primum, quia tunc fictitii essent illi conceptus, et vani, quibus non respondent res: ergo necesse est ponere secundum, et per consequens in eadem re simplici est aliud et aliud obiectum intellectus formale: hoc autem appellatur intentio, sive quiditativa ratio, sive ratio realis.

nantur plures conceptus, cum habentur de eadem re simplici. Aut enim ad idem penitus aut ad aliud et aliud existens in re aut ad aliud et aliud factum per intellectum. Non primum, quia tunc esset nugatio et alter conceptuum superflueret, non tertium, quia tunc fictitium essent illi conceptus et vani, quibus non respondent res. Ergo necesse est ponere secundum et per consequens in eadem re simplici est aliud et aliud obiectum intellectus formale. Hoc autem vocatur intentio sive quiditativa ratio sive ratio realis.

Druck 58 bD.

Et forte idem posuit per se rosam, per se hominem, scilicet Deum qui esset simpliciter omnis entitas, ut Augustinus sentire videtur: non posuit vero Ideas, nisi ipsummet Deum, quamvis Aristoteles oppositum sibi imponat.

ms. 15867. fol. 166 v b.

Et forte idem posuit per se rosam, per se hominem, scilicet Deum, qui esset simpliciter omnis entitas, ut Augustinus sentire videtur non posuisse ideas nisi ipsummet Deum, quamvis Aristoteles oppositum sibi imponat.

Als ein Fazit der gesamten bibliographischen Darlegungen des I. Teiles möchten wir die Überzeugung bezeichnen, daß eine größere Arbeit über Aureolis Philosophie nicht eher möglich sein wird, als bis eine vollständige und zuverlässige Ausgabe seiner so ausgedehnten Schriften vorliegt. Man könnte nur wünschen, daß die Franziskaner von Quaracchi, die durch ihre kritischen Ausgaben franziskanischer Werke und das ausgezeichnet redigierte *Archivum Franciscanum Historicum* der Wissenschaft bereits so große Dienste erwiesen haben, sich dieser Aufgabe unterzögen.

Zweiter Teil.

Stellung des Petrus Aureoli zur Geschichte der Universalienfrage.

Wie sich in der Stellungnahme zu Aristoteles und Plato noch in der neuesten Philosophie typische Gegensätze zeigen, so scheiden sich auch in der gesamten Scholastik die Geister mehr oder minder klar und entschieden nach ihrem Anschluß an Aristoteles oder Plato. Subjektive Veranlagung und Zugehörigkeit zur Schule spielen hierbei eine große Rolle.

Den wichtigsten Punkt in diesem großen historischen Streite bildet die Ideenlehre Platos.

Gemeinsam ist der damaligen und heutigen Kontroverse die Frage, ob Aristoteles mit Recht die Ideen Platos gedeutet habe als unabhängig von unserem Verstande und getrennt von den Einzeldingen für sich existierende, den allgemeinen Artbegriffen entsprechende, ungewordene, unveränderliche und unvergängliche Substanzen, durch die die Einzeldinge auf irgend eine Weise ihre Wesenheit erhalten und besitzen.

Der Unterschied in diesem Streite liegt vor allem darin, daß die neuesten Aristotelesgegner und Platoverteidiger die Ideen als identisch oder verwandt den apriorischen Kategorien Kants auffassen, als unabhängig von der Erfahrung in dem menschlichen Verstande schlummernde Begriffe oder Funktionen oder Methoden oder Gesetze, die bei Gelegenheit der Einwirkung auf unsere Sinne wirksam werden und dazu bestimmt sind, eine wissenschaftliche Erkenntnis der Erfahrung zu ermöglichen[1]. Hingegen verstanden

[1] Vgl. z. B. P. Natorp, *Platos Ideenlehre eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig 1903). Übrigens war auch Kant (*Kritik der reinen Vernunft*[2], 371, Anm.) der Meinung, daß die Ideenlehre „einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wol fähig" sei. — Eine Kritik

die mittelalterlichen Aristotelesgegner und Platoverteidiger im Anschluß an den durch den Neuplatonismus beeinflußten hl. Augustinus unter den Ideen die ewigen, unveränderlichen und unvergänglichen Gedanken im Geiste Gottes, die als Urbild und Vorbild der gesamten Schöpfung zu Grunde liegen [1].

Hören wir nun, wie Aureoli, der bei seiner empiristischen Tendenz [2] ein für seine Zeit nicht geringes Interesse für die Tatsachen der Natur und Geschichte zeigt, über Ursprung, Charakter und Bedeutung der Ideenlehre sowie jener Kontroverse denkt.

§ 3. Ursprung und Charakter der Ideenlehre Platos.

Es war, so lesen wir bei Aureoli im Anschluß an Aristoteles und Averroes, allgemeine Überzeugung der griechischen Philosophen, daß jede wissenschaftliche Erkenntnis notwendig und unveränderlich sein müsse und dieses nur dann sein könne, wenn auch ihr Gegenstand notwendig und unveränderlich sei [3].

Nun aber traten im Beginn der Philosophie die Herakleer unter Führung Heraklits auf und behaupteten, daß es nur sinnfällige Dinge gäbe, die einem stetigen Wechsel unterworfen seien, daß also auch die Wissenschaft in ständigem Wandel begriffen und folglich überhaupt keine Wissenschaft sei. Hierdurch verfielen alle, die sich zu jener Zeit der Philosophie widmeten, der Skepsis.

der Natorpschen Auffassung der platonischen Ideenlehre kann an dieser Stelle natürlich nicht gegeben werden.

[1] Diese Anschauung verficht „an der Hand der platonischen Schriften" neuestens noch E. Rolfes, *Neue Untersuchungen über die platonischen Ideen* (Philosophisches Jahrbuch. XIII 1900, 221—238, 404—428, XIV 1901, 161—180, XV 1902, 10—19). Eine ähnliche Auffassung vertritt O. Willmann, *Geschichte des Idealismus.* I *Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus*[2] (Braunschweig 1907), § 29 und 37, II *Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker*[2] (ebd.), § 64. Im Sinne des Aristoteles deuten die Ideen z. B. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen.* II. T. I. Abt. *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*[4] (Leipzig 1889), H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung* (Leipzig 1905) und W. Windelband, *Platon*[4] (Stuttgart 1905). [2] Vgl. § 26.

[3] Vgl. den o. S. 65 f. wiedergegebenen Text, die folg. Anm. sowie *I. Sent.* 852 bC – 853 bB. Bei Aureoli ist „obiectum", „obiectivus" und „obiective" meistens gleichbedeutend unserem „subiectum", „subiectivus" und „subiective" und umgekehrt.

Selbst Sokrates verachtete darum die spekulative Philosophie und wandte sich der Moral zu [1].

Plato aber beschloß, die gefährdete Wissenschaft zu retten und stellte zu diesem Zwecke folgende Sätze auf. Unser Geist abstrahiert von den Individuen einer Art alle individuellen Merkmale und gewinnt so den allgemeinen Wesens- oder Artbegriff, den er in der Definition entwickelt. Diese Begriffe existieren aber nicht nur subjektiv in dem Geiste des erkennenden Menschen, sondern es entsprechen ihnen auch unabhängig von unserem Geiste und getrennt von den Einzeldingen die subsistierenden Wesenheiten oder Naturen schlechthin oder Dinge an sich, Götter oder Ideen genannt. Es existieren so viele Ideen als Artbegriffe im menschlichen Geiste vorhanden sind, und diese Ideen sind wirklich, ungeworden, unveränderlich und unvergänglich und können so eine notwendige und unveränderliche Wissenschaft begründen. Nur insoweit enthält jede Wissenschaft wirkliche und wahre Erkenntnis, als sie von den Ideen handelt. Diese Ideen sind aber auch die Formen und Urbilder, nach denen sich die Natur oder der Weltbildner bei der Erzeugung der einzelnen Dinge richtet, und sie begründen so die Gesetzmäßigkeit oder Konstanz des Naturgeschehens [2]. Nimmt man noch den von Plato ange-

[1] „Unde Commentator 9. Metaph. comm. 21 dicit, quod prima opinio, quae fuit in principio philosophiae, fuit Herculeorum, quorum dux fuit Eraclitus. Qui faciebant omnes dantes se ad philosophiam illo tempore dubitare, dicentes, quod cum scientia necessaria sit et semper, non sit autem aliquod ens nisi sensibile, sensibilia autem sunt in continua transmutatione, sequebatur, quod non posset esse aliqua scientia nisi transmutata et mutabilis et per consequens non poterat esse scientia. Deinde vero superveniens Socrates contempsit propter hoc speculativam philosophiam et contulit se ad moralem." *I. Sent.* 843 aAB. Wahrscheinlich liegt bei der Bezeichnung „Herculei" eine Verwechselung der Herakliteer mit den Herakleern (Ἡρακλῆς = Hercules) vor.

[2] „Postmodum vero superveniens Plato, ut salvaret scientiam, dixit, quod intentiones, quae inveniebantur in individuis eiusdem speciei et definitiones rerum, de quibus est scientia, necessario erant res extra animam et vocavit eas formas rerum sensibilium et exemplaria naturae, quae aspicit natura sicut artifex inspicit formam artificiati et si non, tunc quodlibet esset a quolibet et non esset a spermate hominis homo semper neque a spermate equi equus semper. Hoc Commentator." *a. a. O.* 843 aBC. „Circa tertium vero considerandum, quod Plato ponens conceptus obiectivos, ad quos terminatur mentis intuitus, ideas esse realiter subsistentes, ut superius visum fuit, necessario habuit dicere consequenter, quod omnes scientificae veritates qua-

nommenen, den mathematischen Begriffen entsprechenden intelligibelen Stoff hinzu, so ergibt sich eine dreifache Welt- oder Ordnung der Dinge. An erster Stelle steht die den Wesens- oder Artbegriffen entsprechende Welt der intelligibelen Formen, jene intelligibele Welt, voll von Wesenheiten, jener Wald von Naturen und Formen; an zweiter Stelle steht die den mathematischen Begriffen entsprechende Welt des intelligibelen Stoffes, an dritter und letzter Stelle die sensibele Welt der sinnfälligen Einzeldinge[1].

§ 4. Angriff des Aristoteles auf Platos Ideenlehre.

Aristoteles bekämpfte an vielen Stellen mit zwingenden Argumenten die Lehre von den existierenden Ideen und Zahlen.

Zunächst enthalte die Ideenlehre eine den Tatsachen widersprechende und zudem ganz überflüssige Verdoppelung der Realitäten. Ferner könnten solche getrennte Wesenheiten nicht das Wesen der Einzeldinge, nicht das Prinzip ihres Entstehens und ihrer Tätigkeit und folglich auch nicht das Objekt der dieselben behandelnden Wissenschaften sein, ja sie führten zu direkt falschen Aussagen über die Einzeldinge[2], während Plato vermeinte, durch die Ideen die Wissenschaft zu retten.

rumcunque scibilium propositionum ortum haberent ex conceptibus idealibus et ex ipsis ideis et ita haberent se ideae ad nostrum intellectum sicut obiecta cognita, in quibus cerneret veritatem." *ebd.* 850 bB. Der Ausdruck „per se homo" findet sich z. B. *ebd.* 570 aF, 801 aD, der Ausdruck „natura simpliciter" *ebd.* 319 aD, 799 aB. Über den „opifex", den platonischen „δημιουργός", vgl. § 6. . Vgl. den o. S. 65 f. wiedergegebenen Text, die folg. Anm. sowie *ebd.* 843 bBC.

[1] „. . . eo modo, quo Plato posuit mundum intelligibilem, plenum quiditatibus, quas vocabat Deos." *a. a. O.* 799 aB. „Talis enim silva naturarum et formarum simpliciter subsistentium induceret quandam multitudinem, unde et illam multitudinem appellabat Plato intelligibilem mundum." *ebd.* 1004 aD. Vgl. die o. S. 65 f. an erster und zweiter Stelle wiedergegebenen Texte. Die Lehre von der „ἀνάμνησις" wird gar nicht, die Lehre von der Präexistenz der Seelen im Sinne des Origenes *ebd.* 937 aBC nur flüchtig erwähnt, ohne mit der platonischen Ideenlehre in Verbindung gebracht zu sein.

[2] „Hanc autem opinionem Philosophus demonstrative impugnat in multis locis et omnino impossibilis est. Constat enim, quod huiusmodi conceptus obiectivi ponuntur de individuis praedicatione dicente: „Hoc est hoc," nam ista est vera: „Socrates est homo." Manifestum est autem, quod si essent aliud realiter, propositio esset falsa. Unde impossibile est, poni huiusmodi conceptus realiter subsistentes nec habere aliud esse nisi intentionale et obiectivum." *a. a. O.* 843 aCD.

Aureoli wird gar nicht müde, die zum Teil recht scharfen Angriffe des Aristoteles zu wiederholen[1]. Schon hier nimmt er auch ganz entschieden Stellung gegen Plato und für Aristoteles, den er, wie sich aus den Zitaten ergibt, als einen Vertreter seines unten darzulegenden Konzeptualismus in Anspruch nimmt[2]. „Platonicum et erronicum", „monstruosum et vaniloquium"[3] sind öfter wiederkehrende Charakterisierungen der Ideenlehre. „alioquin redit error Platonis", „redibunt ideae Platonicae"[4] beliebte Argumente gegen die Spezieslehre sowie jede Art des Realismus.

§ 5. Verteidigung der Ideenlehre Platos durch den Kommentator Eustachius (Eustratius), Seneca und den hl. Augustinus.

Dem so scharf Angegriffenen entstanden indessen Verteidiger, die dem Aristoteles vorwarfen, daß seine Widerlegung die Auffassung Platos überhaupt nicht treffe, da Plato unter den Ideen nicht für sich existierende Substanzen, sondern die Gedanken im göttlichen Geiste verstanden habe[5].

In diesem Sinne scheint sich bereits der Kommentator Eustachius (Eustratius) auszusprechen, wenn er in dem ersten Buche der Ethik sagt, Aristoteles könne nichts Stichhaltiges gegen die Ideenlehre einwenden, wenn er nur die richtige Auffassung Platos zu Grunde lege.

[1] „Ideae sunt quaedam monstruosa secundum Philosophum I. Post., qui ait: „Gaudeant species, si sunt, monstra enim sunt," quaedam etiam vaniloquia dicuntur iuxta illud Philos. I. Metaph.; ait enim, quod dicere exemplaria vaniloquium est et poeticas fabulas dicere." *a. a. O.* 841 aDE. Diese Zusammenstellung geht zwar der Darlegung von Aureolis eigener Anschauung voraus, entspricht aber durchaus seiner Auffassung, wie sich aus der letzten und folgenden Anm. sowie § 6 ergibt.

[2] „Sed manifestum est, quod hoc omnino est Platonicum et erronicum, unde sic arguit Commentator in III. de anima, ait enim, quod omnia dicta ab Aristotele in hoc consistunt, quod universalia nullum esse habent extra animam, quod intendit Plato." *a. a. O.* 835 aD. Vgl. die vorletzte Anm. sowie *ebd.* 843 aDE.

[3] Vgl. die beiden letzten Anm.

[4] Vgl. *a. a. O.* 141 aD, 199 aF, 319 bB, 532 aF, 624 aC. Zum Ganzen vgl. noch *ebd.* 199, 532 aEF, 634 aB-E, 740 bEF, 775 bEF, 777 aF, *III. Sent.* 335 aB, 352 aB und die §§ 24 und 28.

[5] „Est tamen sciendum, quod aliqui volentes defendere Platonem et Aristoteli improperare dixerunt, quod non arguit Aristoteles ad mentem Platonis, quia non posuit Plato ideas nisi in mente divina." *a. a. O.* 843 aE.

Ferner scheint Seneca in seinem 68. Briefe die platonischen Ideen mit den göttlichen für alle Dinge und Vorgänge in der Natur vorbildlichen Gedanken identifiziert zu haben [1].

Der hl. Augustinus aber schreibt in seinem 39. Briefe an Dioskur und in dem dritten Buche gegen die Akademiker, daß Plato die sensibele und intelligibele Welt unterschieden, die intelligibele Welt aber in Gott verlegt habe, dessen Weisheit den Grund aller Dinge in sich enthalte [2]. Die Ideen sind also Gottes Gedanken, die intelligibele Welt der Inbegriff derselben, die Ideen und die intelligibele Welt sind die wirklichen, ungewordenen, unveränderlichen und unvergänglichen Urformen und Urbilder, nach denen alles, was entsteht und vergeht, gebildet wird; sie sind die ewige und unveränderliche Wahrheit über unserem Verstande und liegen jeder wahren Erkenntnis in unserem Verstande zu Grunde, sie sind also letzter Grund der Seins- und Erkenntnisordnung [3].

[1] „Et hoc videtur sentire Eustachius in primo Ethicor., ubi dicit quod Aristoteles nihil virile posset dicere adversus ideas, si opinionem veriorem Platonis manifestaret . . . Hoc etiam videtur sensisse Seneca, qui dicit epistola 68, quod exemplar omnium rerum Deus intra se habet, numeros universorum et modos mente complexos, plenos iis figuris, quas Plato ideas vocat.“ *a. a. O.* aE etc. Die erste Zitation bezieht sich auf die lateinische Übersetzung des Kommentars, den Eustratius zu der *Ethica Nicomachea* geschrieben hat. Der griechische Text wurde von G. Heylbutt in *Commentaria in Arist. Graeca.* Vol. XX (Berl. 1892) herausgegeben (gemeint ist von Aureoli wohl die Stelle p. 50, 30—33). Die zweite in dem Drucke und ms. 3624 übereinstimmende Stelle stammt aus dem 65. Briefe Senecas *(L. A. Senecae Philosophi epist. mor.* l. VII, ep. 3 n. 7) und lautet: „Haec exemplaria rerum omnium Deus intra se habet numerosque universorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est. Plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat immortales, immutabiles, infatigabiles.“

[2] „Hoc etiam sentit Augustinus epistola 39. ad Dioscorum, qui dicit, quod Plato multis modis apertissime ostendit in sapientia non humana, sed plane divina causas rerum constituisse et libro tertio contra Academicos ait, Platonem sensisse duos mundos, sensibilem scilicet et intelligibilem, mundum vero intelligibilem in Deo posuisse.“ *a. a. O.* aF. Die erste Stelle lautet bei Al. Goldbacher, *S. Aureli Augustini Epistulae. II* (Vindobonae 1898), 684: „Plato a Cicerone multis modis apertissime ostenditur in sapientia non humana sed plane diuina, unde humana quodam modo accenderetur, in illa utique sapientia prorsus inmutabili atque eodem modo semper se habente ueritate constituisse et finem boni et causas rerum et ratiocinandi fiduciam.“

[3] „Sic ergo ex dictis Aug. colligi posset, quid importetur nomine idearum. Sunt enim ideae formae quaedam principales, vere existentes, stabiles, incommutabiles et aeternae, nullo modo formatae, in divina intelligentia contentae, secundum quas omne formatur, quod interit vel oritur, ad quarum intuitum

Wenn nun die Ideen Grund aller wahren Erkenntnis sind, wenn ihre Macht so groß ist, daß ohne sie keine Weisheit möglich ist, daß sie allein dem menschlichen Geiste die lautere Wahrheit vermitteln [1], wodurch erkennen wir jene Ideen und wie gelangen wir zu ihrer Erkenntnis?

Jene Ideen erkennen wir nur in dem Begriffe eines Dinges, den wir in einem notwendigen Urteile oder einer Wesensdefinition entwickeln [2].

Solche Erkenntnis gewinnen wir nur, wenn wir uns über die sinnfällige Welt erheben, indem wir uns von den Wahrnehmungen und Phantasievorstellungen, in denen keine Wahrheit ist, frei machen [3], hingegen den Verstand, das innere Auge unseres

potest rationalis anima pervenire et cum pervenerit, intelliget eas beatissima visione." *a. a. O.* 842 bE. In dieser schönen Definition faßt Aureoli das Ergebnis einer längeren Untersuchung zusammen. „Et ultra ubicunque in locis innumerabilibus materiam istam pertractat, semper videtur sentire, quod rationes aeternae et regulae incommutabiles, quas Plato dixit ideas, sint illae veritates, in quibus intellectus, quicquid verum est et vere percipit intuetur." *ebd.* 851 aA. Vgl. *ebd.* 850 bB etc. und die folgenden Anm.

[1] „Et quaest. 46 dicit, quod tanta vis in ideis constituitur, quod nisi ipsis intellectis sapiens nemo esse possit." *a. a. O.* 851 aA. Vgl. *ebd.* 850 bC und die folgenden Anm.

[2] „Quid dicendum secundum veritatem. Et primo, quod Augustinus vocavit rationes aeternas conceptus obiectivos, ad quos intellectus cuiuslibet scientis pervenit et regulas aeternas propositiones necessarias, quae formantur de ipsis. Restat ergo nunc dicere, quod videtur, sub triplici propositione. Prima quidem, quod rationes aeternae et regulae incommutabiles, secundum quas iudicatur et habetur sincera veritas secundum August., non sunt aliud, quam propositiones necessariae sive conceptus obiectivi, de quibus formantur." *a. a. O.* 852 bCD. „Illud autem dicit esse rationem aeternam seu veritatem arcus, de qua constat, quod non est aliud, quam vera definitio eius. Et ideo non est tanto Doctori alicuius intellectus utique falsus et phantasticus imponendus." *ebd.* 853 bA. Hieraus ergibt sich auch, daß „ratio" und „regula" nicht immer auseinander gehalten werden. Es dürfte überhaupt schwierig sein, für „ratio", „regula", „veritas", „definitio" immer eine sinngemäße Übersetzung zu finden. Da natürlich bei Gott die Unterscheidung von Begriff und Urteil unzulässig ist, müssen „rationes" und „regulae" in ihrer Anwendung auf Gott mit dem allgemeinen Ausdrucke „göttliche Gedanken" wiedergegeben werden.

[3] „Dicit etiam Augustinus, quod oporteret transcendere sensibilia ad hoc, quod perveniatur ad eas (scil. ad rationes et regulas aeternas), ita ut ille mundus sensibilis dimittatur et perveniatur ad quandam aliam intelligibilem regionem." *a. a. O.* 852 bE. „Stant etiam ipsae utique intelligibiles et non sensibiles rationes, ad quas mentis acie pervenire paucorum est et

Geistes, den ewigen Ideen der intelligibelen Welt im Geiste Gottes zuwenden, von dieser seiner Sonne beleuchten und in das Licht der unveränderlichen Ewigkeit eintauchen lassen[1]. Nur durch diese Abwendung von der Sinnlichkeit und diese Hinwendung zu Gott erkennt unser Verstand sichere und unbezweifelbare Wahrheiten, mögen sich nun diese auf die räumlichen Dinge oder die zeitlichen Bewegungen beziehen, mögen sie den Menschen und sein Handeln oder ein Kunstwerk und dessen Schönheit betreffen[2].

Freilich ist jene Abwendung von der Sinnlichkeit und jene Zuwendung zu Gott so schwierig, daß nur wenige diese Weisheit erlangen und, kaum am Ziele angelangt, vor jener den Geistesblick blendenden Sonne zurückprallen[3]. Man darf aber annehmen (hier spielt Augustinus offenbar auf Plato an), daß auch einige Heiden diese beschränkte Weisheit erlangt haben[4]. Indessen kann der menschliche Verstand dereinst zur Anschauung dieser Ideen gelangen, um in dieser Anschauung seine höchste Beseligung zu

cum pervenitur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur. Adhuc 83. quaestionum dicit, quod non est in sensibilibus veritatis iudicium constitutum. Quamobrem saluberrime monemur ab hoc mundo averti et ad Deum idest veritatem, quae intellectu et interiori mente capitur, tota alacritate converti." *ebd.* 850 bF etc. Vgl. *ebd.* 853 aA etc.

[1] „Hanc autem sententiam (scil. Platonis de ideis) ubique videtur August. sectari, nisi quod huiusmodi ideas ponit obiective in intellectu divino et ita videtur sentire, quod ideae divinae, quas vocat regulas et rationes aeternas, illustrant nostrum intellectum et quod in illis sincera veritas aspiciatur et habeatur a nobis." *a. a. O.* 850 bC. „Rursus I. soliloq. c. 8. ait, quod illa, quae in disciplinis Physicis traduntur, quae quisque verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur." *ebd.* D. „Et ait, quod ipsae formae inconcussae ac stabilis veritatis mentis aspectum imperturbabili aeternitate perfundunt." *ebd.* E.

[2] „Et libro 12. de Trin. cap. 14. dicit, quod non solum rerum sensibilium in locis positarum manent intelligibiles incorporalesque rationes, verum etiam motionum in temporibus transeuntium." *a. a. O.* 850 bEF. „Unde dicit, quod dum arcum pulchrum, quem vidi verbi gratia Carthagine, anima revolvo, res quaedam menti nuntiata per oculos memoriaeque transfusa imaginarium conspectum facit; sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus illud placet. Unde etiam si displiceret, corrigerem." *ebd.* 853 bA. Jetzt folgen die Worte, die o. S. 76, Anm. 2 an zweiter Stelle wiedergegeben sind. Vgl. *ebd.* 850 bDE.

[3] Vgl. o. S. 76, Anm. 3 und *a. a. O.* 852 bF.

[4] „Et subdit, quod credibile est, fuisse praeter gratiam in aliis gentibus sapientes." *a. a. O.* 851 aA.

finden [1]. Die vollendete Weisheit aber besitzt nur Gott [2]. Darum mahnt uns der Kirchenvater, uns von der sinnlichen Welt ab- und Gott zuzuwenden [3].

Auch in den Retraktationen hat Augustinus die obige Anschauung über die Ideenlehre festgehalten und verteidigt und nur eine Änderung in der Bezeichnung vorgenommen.

Plato verstand nämlich unter der intelligibelen Welt den ewigen und unveränderlichen Plan, nach dem Gott die Welt geschaffen hat. Wer diesen Schöpferplan leugnet, muß folgerichtig behaupten, Gott habe planlos geschaffen oder vor der Schöpfung nicht gewußt, was er schaffen wollte [4]. Um aber den Anschein einer realen Verschiedenheit der Ideen voneinander und von der göttlichen Wesenheit zu beseitigen, will Augustinus den in dem Buche *de ordine* gebrauchten Ausdruck „mundus intelligibilis" vermeiden und durch die Bezeichnung „sempiterna et incommutabilis ratio" ersetzen. Auch würde er nach seinem Geständnisse den platonischen Ausdruck nicht gebraucht haben, wenn er damals mit der kirchlichen Wissenschaft bereits besser vertraut gewesen wäre [5].

Also hat der hl. Augustinus, „tantus Doctor", „qui videtur fuisse dux Doctorum omnium in theologica veritate" [6], dessen Einfluß auf Aureoli immer stärker wurde, bis zum Ende seiner wissenschaftlichen Tätigkeit die Ideen Platos in einem anderen Sinne aufgefaßt als Aristoteles.

[1] Vgl. o. S. 75, Anm. 3.

[2] „Augustinus etiam dicit huiusmodi rationes etiam in mente divina, quod intelligendum est exemplariter et per quandam similitudinem eminentem." *a. a. O.* 853 aD. [3] Vgl. o. S. 76, Anm. 3.

[4] „Et sic eas (scil. ideas) Aug. rectificat primo Retractationum cap. 3. Ait enim, quod Plato mundum intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum, quam qui negat, sequitur, ut dicat Deum irrationabiliter fecisse, quod fecit, aut cum faceret, nescisse, quid faceret, si apud Deum ratio faciendi non erat." *a. a. O.* 855 bB.

[5] „Unde August. totum mundum intelligibilem nuncupat unicam rationem aeternam, primo Retractationum cap. 3 corrigens, quod in libello de ordine dixerat, ideas esse quendam intelligibilem mundum et dicit, quod nec isto nomine uteretur, si iam esset satis in litteris ecclesiasticis eruditus et commutat illud nomen retractando in vocabulum sempiternae et incommutabilis rationis." *a. a. O.* 845 aEF. Vgl. *ebd.* 846 aC—bD, 847 bB etc., 854 bDE.

[6] *I. Sent.* 405 bB. Vgl. *ebd.* 322 bD, 379 bB, 578 bE, 853 bA, *II. Sent.* 199 bD, o. S. 76, Anm. 2 sowie § 25.

Hat aber Plato unter den Ideen wirklich die ewigen Gedanken Gottes verstanden, dann kann man mit Recht sagen: „Sic ergo non videtur Plato errasse, immo summe catholice posuisse“ [1].

§ 6. Verteidigung der aristotelischen Polemik durch Petrus Aureoli.

Hören wir nun, welche Stellung Aureoli selbst in jenem Kampfe der beiden großen philosophischen Richtungen einnimmt.

Wenn Plato, wie Aureoli ausführt, auch annahm, daß der Schöpfer die Welt nach einem ewigen Vorbilde geschaffen habe, was übrigens der Philosoph und sein Kommentator nicht verschwiegen, vielmehr ausdrücklich hervorhoben, so war ihm doch jenes Vorbild nicht real identisch mit dem höchsten Weltbildner selbst, war vielmehr nur dessen Gedanke und existierte außerdem real verschieden von jenem Weltbildner und seinem Gedanken für sich. Daher sagt auch der Magister Sententiarum, daß Plato drei Prinzipien der Welt annahm: Gott, das Urbild und den Stoff [2].

Der hl. Augustinus freilich scheint in allen Punkten der Ideenlehre Platos zu folgen, nur mit dem Unterschiede, daß er die Ideen gänzlich mit Gott identifizierte. Diese Auffassung stellt nämlich nicht die Ideenlehre Platos, sondern vielmehr eine Korrektur dieser so abenteuerlichen und nichtssagenden Lehre durch

[1] *I. Sent.* 843 bA.

[2] „Sed hoc non obstante dicendum est, quod Philosophus non celavit, quoniam Plato hunc habuerit intellectum; immo dicit primo caeli et mundi tex. non longe a princ. libri, quod quidam dicunt et loquitur de Platone, quod mundus habet exemplar aeternum apud creatorem, ubi dicit Comm. 92., quod Plato dixit exemplar aeternum esse, secundum quod creator fecit mundum. Sed licet ita poneret Plato, nihilominus non ponebat catholice, tum quia non intelligebat huiusmodi ideas esse in mente summi opificis realiter per identitatem, sed tantummodo obiective, in se ipsis tamen subsistenter quasi aliquid realiter distinctum. Et ideo Magister in principio secundi Sententiarum dicit, quod Plato tria initia existimavit, Deum scilicet et exemplar et materiam.“ *a. a. O.* 843 bAB. Vgl. *ebd.* 828 bC. — Die drei Prinzipien Platos konnte das Mittelalter z. B. aus Apuleius, *De Platone et eius doctrina* I 5 (p. 86, 9—10) entnehmen: „Initia rerum tria esse arbitratur Plato: deum et materiam rerumque formas, quas *ἰδέας* vocat.“ Anderes doxographisches Material bei Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin 1879), p. 287 f. zu Aetius I 3, 21.

den hl. Augustinus dar[1], und mit dieser so korrigierten Lehre steht die Auffassung des Philosophen im Einklang, wie der Autor in einem prächtigen Artikel zu erweisen sucht, der indessen mehr Augustinus als Aristoteles gerecht wird[2].

Also stimmt weder die Ideenlehre Platos mit der katholischen Lehre von Gottes Gedanken[3] noch jene fromme oder pietätvolle Erklärung mit Platos Lehre selbst[4] überein, Aristoteles aber hat die Ideenlehre richtig erfaßt.

§ 7. Spätere Wandlungen in der Anschauung des Petrus Aureoli.

Faßt Aureoli in dem Kommentar zu dem I. Sentenzenbuche die Ideen ganz im Sinne des Aristoteles auf, so stellt er in dem später erschienenen Kommentar zu dem II. Sentenzenbuche merkwürdigerweise die von Aristoteles vertretene Universalienlehre als die von Plato gelehrte und von Aristoteles bekämpfte Ideenlehre hin.

Es handelt sich um die Frage, ob die Einheit der Art in der Einheit einer von dem Verstande unabhängigen und den Individuen immanenten allgemeinen Realität bestehe, die durch die Materie zum Individuum kontrahiert werde. Nach eingehender Darlegung der bejahenden Meinung und ihrer Begründung[5] fährt dann der Autor fort:

Dieses war eine bis auf Aristoteles weithin verbreitete und berühmte Meinung, der in Wirklichkeit auch Plato anhing. Plato lehrte nämlich nicht, daß die Ideen von den Einzeldingen getrennte, sondern nur von ihnen verschiedene Realitäten seien, die nicht an einem anderen Orte, sondern in den Einzeldingen selbst

[1] „Ideae, sicut intellexit Plato, sunt aliquid monstruosum et vaniloquium, videlicet, quod quiditates subsistant realiter in se ipsis et obiective in mente opificis; sed quod sit una incommutabilis ratio et idea omnium rerum, quae Deitas est, omnino necessarium est et sic eas ponit Commentator 12. Metaphysicae comm. 34." *a. a. O.* 855 bA. Jetzt folgt die o. S. 78, Anm. 4 angegebene Stelle. Vgl. o. S. 77, Anm. 1 und o. S. 78, Anm. 5 sowie *ebd.* 850 bB.

[2] *a. a. O.* 852 bC—853 bB. „Haec fuit mens Augustini, unde concordat cum Aristotele dicente . . ." *ebd.* 852 bD. „Et universaliter possent per omnia utriusque dicta concordari." *ebd.* 853 aF.

[3] Vgl. o. S. 79, Anm. 2 sowie *a. a. O.* 843 bC.

[4] Vgl. den o. S. 66 angegebenen Text. [5] Vgl. § 14.

sich befänden, um deren gemeinsame Wesenheit auszumachen. Jede Art hat eine solche allgemeine Natur, die ungeworden und unvergänglich ist und durch die Materie zum Individuum kontrahiert wird, so daß zwei Individuen wie Callias und Socrates sich nur durch die Materie unterscheiden [1]. Diese Auffassung berührt der Philosoph, wo er berichtet, daß nach den Platonikern das Entstehen auf dem Eintritte, das Vergehen auf dem Austritte der Ideen beruhe, und gegen diese Ideenlehre in diesem Sinne geht er vor [2]. „Haec fuit opinio Platonis, quae duravit usque ad tempora Philosophi, in quam iudicio meo multi hodie realiter incidunt“ [3].

Schließlich sei noch erwähnt, daß Aureoli in den *Quodlibeta*, seinem letzteren größeren philosophischen Werke, die aristotelische Auffassung der Ideen zwar aufrecht erhält, aber trotzdem die augustinische Deutung derselben wenigstens als zulässig ansieht.

Nach einer eingehenden psychologisch-logischen Untersuchung über die fünf Ordnungen der Begriffe nach Umfang und Klarheit wird ausgeführt, daß Plato von jenen fünf Ordnungen der Begriffe, die wir selbst in unserem Verstande erfahren, mindestens drei Ordnungen auf die Dinge selbst übertrug, indem er zunächst die Ordnung der partikulären Dinge, sodann die Ordnung der subsistierenden spezifischen Naturen oder die Ideen und schließlich die Ordnung des an sich Seienden, des an sich Guten und des an sich Einen annahm. Von der (bereits öfter erwähnten) Ordnung der mathematischen Dinge will der Autor hier absehen.

[1] „Haec sunt rationes fundamentales cuiusdam opinionis, quae fuit valde communis et famosa usque ad tempora Aristotelis et fuit opinio Platonis secundum rei veritatem. Non enim fuit opinio Platonis, quod ideae essent separatae subiecto et loco, sed erant separatae separatione reali, quia erant realiter aliud ab individuis, quibus erant communes et erant hoc modo ingenerabiles et incorruptibiles. Per communicationem talis realitatis isti et illi et iste et ille erant homines et sic de aliis individuis aliarum specierum . . . ita quod mens eorum erat, quod idea erat realitas intra individuum, sed tamen extra, non per separationem localem, sed entitativam, quia realiter distincta ab individuo. Et realitas istius ideae communis fiebat haec et illa particularis per materiam contrahentem et hoc modo Callias et Socrates non differunt nisi per materiam . . .“ *II. Sent.* 105 aE etc.

[2] „Et hunc intellectum tangit Philosophus 2. de generatione, qui dicit, quod apud illos generatio fiebat per ingressum et egressum . . . et sic procedit Aristoteles contra illam opinionem ad istum intellectum.“ *a. a. O.*

[3] *a. a. O.* 103 bE.

Plato verstand nun, wie der Kommentator Eustachius (Eustratius) ausdrücklich bezeugt, unter dem an sich Seienden, Guten und Einen Gott, ja vielleicht identifizierte er auch die Ideen, z. B. die Rose an sich und den Menschen an sich mit Gott, der ja alles Seiende schlechthin ist. Dieser Meinung scheint Augustinus zu sein, obwohl Aristoteles dem Plato die gegenteilige Meinung beilegte [1].

§ 8. Standpunkt der historischen Darlegungen des Petrus Aureoli und Würdigung derselben.

Wie bereits bemerkt wurde, tritt schon in diesen historischen Darlegungen der Konzeptualismus des Aureoli klar zutage. Wohl muß es auch nach ihm ein Universale geben, da sonst von der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Wissenschaft keine Rede sein könnte, aber jedes Universale hat sein Dasein einzig und allein in dem Begriffe, der durch die Tätigkeit des abstrahierenden Verstandes entsteht. Nur das Einzelding ist real, existiert. So stehen sich schon hier die Ordnung der nur in dem Begriffe des Verstandes vorhandenen Universalien und die Ordnung der unabhängig von unserem Verstande existierenden Einzeldinge gegenüber [2].

[1] „Ultimo considerandum, quod Plato posuit hunc ordinem in re, quem experimur in intellectu, saltem quantum ad tres. Posuit enim res particulares ut hanc rosam vel illam in primo ordine, in secundo naturas specificas simpliciter subsistentes ut per se rosam, per se hominem vel simpliciter, quod idem est. Has vocavit ideas. Non posuit autem rationes generum extra subsistere et si posuisset, remanerent in secundo ordine idearum. In tertio vero ordine, non curando pro nunc de mathematicis, posuit per se ens, per se bonum, per se unum et tale posuit Deum, ut Commentator Eustachius (Eustratius) dicit expresse primo Ethic. hic. Et forte idem posuit per se rosam, per se hominem, scilicet Deum, qui esset simpliciter omnis entitas, ut Augustinus sentire videtur non posuisse ideas nisi ipsummet Deum, quamvis Aristoteles oppositum sibi imponat.“ *Quodl.* 58 bC etc.

[2] „Unde patet, quod non potest evitari opinio Platonis, nisi ponendo, quod supra frequenter dictum est, scilicet, quod res extra particulariter existentes accipiunt per operationem intellectus quoddam esse intentionale et obiectivum, ita quod rosa, quam aspicit, qui definit aut demonstrat, non est aliud, quam res particulares positae in esse obiectivo et intentionali ut intentio una et unus simplex conceptus.“ *a. a. O.* 843 aDE. Die Einleitung zu dieser Stelle o. S. 73, Anm. 2.

Was nun den historischen Wert jener Abschnitte angeht, so muß man die Partien des Kommentars zum ersten Sentenzenbuche und der *Quodlibeta* von den Partien des Kommmentars zu dem zweiten Sentenzenbuche unterscheiden.

Dort sind die historischen Darlegungen fast ganz von systematischen und apologetischen Interessen unabhängig, hier sind sie nur die Einleitung zu Aureolis konzeptualistischer Universalienlehre. Dort finden wir nun, wenn wir von der durch den hl. Augustinus vermittelten leichten Schwankung absehen, einen gesunden Blick für die historischen Wurzeln jener Lehre und jenes Streites, ein richtiges Urteil in der Charakterisierung und Wertung der einzelnen Phasen des langen und erbitterten Kampfes, und es muß besonders anerkannt werden, daß Aureolis Urteil über die Ideen Platos und die Polemik des Aristoteles im wesentlichen mit den Resultaten der neuesten Forschung übereinstimmt, die ohne Voreingenommenheit jene Lehre nicht aus Aristoteles oder Augustinus, sondern aus den Dialogen Platos selbst schöpft. Hier hingegen sind die historischen Daten derart der Verteidigung seines Konzeptualismus untergeordnet, daß dieser ausgezeichnete Kenner des Aristoteles es fertig bringt, die Universalienlehre des Aristoteles selbst als die von Plato aufgestellte und von Aristoteles bekämpfte Ideenlehre hinzustellen, daß er ferner Aristoteles, diesen erklärten Vertreter des gemäßigten Realismus, unter Berufung auf das Zeugnis des Porphyrius in der Einleitung zu den Prädikabilien für seinen strengen Konzeptualismus in Anspruch nimmt, daß er infolgedessen viele seiner Zeitgenossen, die den gemäßigten Realismus des Aristoteles vertraten, des extremen Realismus Platos bezichtigt[1].

Wenn daher neuestens der beste Kenner der mittelalterlichen Philosophie, Baeumker, dem Mittelalter den „eigentlichen historischen Sinn“ abspricht und „nur ein geringes Interesse für Geschichte der Philosophie“ zuerkennt, ja seine „philosophische Auf-

[1] Vgl. § 14. Vielleicht muß hierbei auch die o. S. 21 f. dargelegte Tatsache berücksichtigt werden, daß der Kommentar zum II. Sentenzenbuche bei der zweiten Redaktion nicht so gründlich umgearbeitet worden ist wie der Kommentar zum I. Sentenzenbuche.

fassung" direkt „unhistorisch" [1] nennt, so gilt dieses Urteil großenteils auch von den obigen Darlegungen des Aureoli.

Zugleich ist aber auch im obigen der Beweis erbracht, daß Aureoli nicht nur bedeutendes Interesse für die historische Seite des ganzen Universalienproblems, sondern auch eine nicht geringe Kenntnis des einschlägigen Materials und im allgemeinen ein gesundes Urteil in der Bewertung dieser philosophiegeschichtlichen Frage zeigt. Aureoli schöpfte seine philosophiegeschichtlichen Kenntnisse, wie er selbst angibt, aus den Schriften des Aristoteles, seiner beiden Kommentatoren Eustachius (Eustratius) und Averroes sowie des hl. Augustinus. Doch hat er wahrscheinlich auch des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus benutzt [2]. Wir werden im § 26 zeigen, daß jener historische Zug auch bei anderen Fragen der Philosophie Aureolis hervortritt, und nur eine Komponente seiner stark auf die Tatsachen der Natur und des Menschenlebens gerichteten geistigen Veranlagung ist. Darum dürfte trotz der oben dargelegten Mängel auch Aureoli jenen Philosophen beizuzählen sein, die, wie Baeumker [3] nachweist, dafür sorgten, daß „der Faden der Überlieferung auch auf philosophiegeschichtlichem Gebiete in der Zeit zwischen Altertum und Humanismus nicht ganz abgebrochen ist".

[1] C. Baeumker, *Die christliche Philosophie des Mittelalters (Die Kultur der Gegenwart.* T. I. Abt. V. *Allgemeine Geschichte der Philosophie.* 2. Aufl. Berlin 1913, 338—431). Die Stellen finden sich 358 f.

[2] Darauf scheint nicht nur die Bezeichnung der Ideen als Götter hinzuweisen, sondern auch die Randglosse *I. Sent.* 38 aA zu den ohne Quellenangabe gemachten Darlegungen über die platonischen Ideen: „Opinio Platonis de ideis in Timaeo." Vgl. B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus* (Münster 1902) und Baeumker (*a. a. O.* 362 f.).

[3] *a. a. O.* 358.

Dritter Teil.

Stellung des Petrus Aureoli zur Universalienfrage selbst.

Das Universalienproblem ergab sich, wie schon aus dem zweiten Teile erhellt, mit innerer Konsequenz aus der Entwickelung des Erkenntnisbegriffes in der griechischen Philosophie und führte in der Frühscholastik durch die Schriften des Porphyrius und Boetius zu jenen langen und erbitterten Kämpfen, die nebst einer Reihe anderer Fragen der Philosophie des Mittelalters ihr Gepräge gaben [1].

Sehen wir hier von den zahlreichen Formulierungen und Lösungen ab, die das Problem im Laufe der Geschichte erfuhr, so kann man die wichtigsten und allgemeinsten Gedanken desselben kurz so zusammenfassen.

Wenn nur diejenigen Wissenschaften Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit besitzen, die auf ein Allgemeines gerichtet sind, das über die Zufälligkeit sowie das Entstehen, Sichverändern und Vergehen des partikulären Dinges erhaben ist, welcher Natur ist dieses Allgemeine, dieses Universale? Ist es nur ein Wort oder Begriff, wie läßt sich hiermit die Objektivität und Allgemeingültigkeit der Wissenschaft vereinigen? Wenn aber das Allgemeine auch unabhängig von dem Worte oder Begriffe besteht, so kann es den partikulären Dingen entweder immanent oder transzendent sein. Ist ersteres der Fall, wodurch wird das Universale in den partikulären Dingen individualisiert? Ist letzteres der Fall, welche Beziehung herrscht zwischen den beiden getrennten Welten? Zu dieser metaphysischen Frage gesellt sich dann noch das erkenntnis-

[1] Über den Ursprung jenes Streites vgl. J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik* (Aachen 1907), *Der Nominalismus in der Frühscholastik* (Münster 1910) und M. Grabmann, *D. Gesch. d. schol. Meth.* I, 295 ff.

theoretisch-psychologische Problem, in welcher Erkenntnisform unser immer von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehender Verstand jenes sei es immanente sei es transzendente Allgemeine erfaßt und wie er zu jener Erkenntnisform gelangt.

Während nun bei den meisten Philosophen das Interesse vor allem den für die Naturerkenntnis so wichtigen Artbegriffen zugewandt ist, dehnt Aureoli, wahrscheinlich unter dem Einflusse der Formalitätentheorie seines Lehrers Duns Scotus, das Problem auf alle Allgemeinbegriffe ohne Ausnahme aus.

Die ganze Frage wird, entsprechend ihrem großen Umfange, an verschiedenen Orten und in verschiedenen Zusammenhängen behandelt. Für die erkenntnistheoretisch-metaphysische Seite derselben, deren Darlegung, wie schon in dem Vorworte bemerkt wurde, die eigentliche Aufgabe dieser Arbeit ist, sind die ausführlichen Erörterungen des Kommentars zum II. Sentenzenbuche maßgebend. Aureoli handelt zunächst über die Realität der spezifischen Differenz und nächsten Gattung, sodann über die Realität der Art und schließlich über das Individuationsprinzip. Dieser Dreiteilung der Untersuchung schließen wir uns schon darum an, weil sich die drei Teile nicht in völliger Übereinstimmung befinden [1].

I. Abschnitt.

Über die Realität der spezifischen Differenz und nächsten Gattung.

Der ganze Abschnitt befaßt sich fast nur mit der Realität der spezifischen Differenz und nächsten Gattung. Doch wird die Lösung, die diese Frage gefunden, in dem letzten Artikel gelegentlich als selbstverständlich auf die höheren Allgemeinbegriffe übertragen.

[1] Wohl berührt Aureoli unser Thema nicht selten auch in dem Kommentar zum I. Sentenzenbuche und den *Quodlibeta*. Doch verweist er in dem ersteren ausdrücklich auf die dreifache Erörterung des Kommentars zum II. Sentenzenbuche als die grundsätzliche und grundlegende Entwicklung des ganzen Problems (*I. Sent.* 313 bC, 314 bD, 711 bD, 818 aF, 1053 bE), während die letzteren nur eine kurze Zusammenfassung und Verteidigung der Ausführungen des Sentenzenkommentars, besonders der Polemik gegen die skotistische Formalitätenlehre bieten. Vgl. *Quodl. I* sowie die Darlegungen des § 1 über die *Quodlibeta*.

§ 9. Dem Begriffe der spezifischen Differenz und nächsten Gattung entsprechen nicht verschiedene das innere Wesen ausmachende Realitäten eines Dinges.

Nach der Lehre des Philosophen, so läßt Aureoli seinen Lehrer, einen „quidam Doctor Modernus Subtilis", ausführen, verhält sich die gesamte Definition zu ihrem Gesamtobjekt wie die Teile der Definition zu den Teilen des definierten Objektes. Nun aber besteht die Definition aus dem Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz. Also besteht auch das definierte Objekt aus zwei verschiedenen jenen Begriffen entsprechenden Realitäten. Die Definition eines einfachen Objektes aber ist unmöglich[1]. Da sich nun jene beiden Realitäten wie Potenz und Akt, Materie und Form zueinander verhalten, besteht jedes definierbare Objekt und dessen Definition gewissermaßen aus Potenz und Akt, Materie und Form. Darum sagt man allgemein, daß sich die nächste Gattung auf die Materie, die spezifische Differenz hingegen auf die Form bezieht[2]. Wie nun Materie und Form zwar real voneinander verschieden, aber trotzdem zur Einheit eines Dinges verbunden sind, so verbinden sich auch jene beiden Realitäten zur absolut unlösbaren Einheit eines und desselben

[1] „Ad tertiam quaestionem arguo primo, quod diversitas conceptuum generis et differentiae sit ex diversitate alterius et alterius realitatis. Quia secundum Philosophum 7. metaph. tex. 12 et 13 sicut se habet tota definitio ad totum definitum, sic se habent partes definitionis ad partes definiti. Ergo definitum habet partes, quibus correspondent partes definitionis, scilicet genus et differentia. Et confirmatur ibidem ex intentione Philosophi, quod simplex non habet definitionem." *II. Sent.* 63 bF. „Una opinio est antiqua et sequens dicta Philosophi, quod genus et differentiae accipiuntur ab eadem re. Alia est opinio cuiusdam Doctoris Moderni Subtilis, quod genus et differentiae exprimunt diversas realitates in eadem re simplici, ex quibus oportet, quod accipiantur conceptus generis et differentiae. Ratio est, quia quod sic est simplex, quod non potest inveniri in eo realitas et realitas, omnino est indefinibile. Sic ergo in omni definibili oportet ponere plures realitates extra intellectum, quarum unam exprimat genus, aliam vero differentia." *a. a. O.* 64 aAB.

[2] „Tamen cum hoc constat, quod una est possibilis respectu alterius et ideo omne, quod componitur ex genere et differentia, componitur ex actuali et potentiali et ideo omne definibile continet in se quasi materiale et formale et definitio aliquo modo constat ex materia et forma. Et hinc dicitur communiter, quod genus accipitur a materia, sed differentia a forma." *a. a. O.* 64 aBC.

einfachen Dinges[1]. Diese Anschauung sucht Scotus durch viele Autoritäten, vor allem Aristoteles sowie einige probabele Vernunftgründe zu erweisen[2]. Einige dieser Gründe werden am Schlusse als Einwände gegen die Lehre des Aureoli angeführt. So bleibt die Übersicht des ganzen Artikels besser gewahrt.

Der Meinung des „Doctor Modernus Subtilis" stellt nun Aureoli die „alte, Aristoteles folgende Meinung" gegenüber, daß jene beiden Begriffe nicht zwei verschiedene, das innere oder spezifische Wesen ausmachende Realitäten eines Dinges, sondern nur ein und dasselbe einfache Ding darstellen, so daß jene Unterscheidung eine rein begriffliche ist.

Diese Behauptung versucht Aureoli zunächst durch Aussprüche des Avicenna und Kommentators, die in diesem Punkte ausnahmsweise übereinstimmen, sowie des Aristoteles[3] zu beweisen. Den Grundgedanken der langen, jenen Philosophen entlehnten Darlegungen kann man in folgender Weise zusammenfassen.

Was sich voneinander nur durch die Klarheit oder Unklarheit (clarum, confusum), Bestimmtheit oder Unbestimmtheit (terminatum, interminatum, explicitum, implicitum), Gewißheit oder Ungewißheit (certum, dubium) unterscheidet, stellt nicht verschiedene Realitäten eines Dinges, nicht Unterschiede im Sein, sondern nur in der Er-

[1] „Illae autem realitates comparatae ad se invicem sunt inseparabiles et constituunt omnino unam et eandem rem simplicem et ex hoc contradictio est, quod in re illa una ab alia separetur . . . cum hoc tamen res illa, quae distinguitur, simplex est, quia ambae realitates illae, licet distinguantur realiter, cadunt tamen in eandem rem. Nec est inconveniens, quod in una re simplici sint tales realitates inseparabiles, ut sit unum dicere: „Sunt unum simplex," et: „Distinguuntur formaliter sive secundum quid."" *a. a. O.*

[2] „Hic autem modus habet pro se probabiles aliquas rationes et auctoritates multas." *a. a. O.* D. Eine zusammenfassende und gute Darstellung der ganzen Formalitäten- oder Realitätenlehre des Duns Scotus bietet P. Parthenius Minges, *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus* (Münster 1908), *Die distinctio formalis des Duns Scotus* (Tübinger Theologische Quartalschrift. XC 1908, 409—436).

[3] „Videtur mihi, quod mens Avicennae, Commentatoris et Arist. sit omnino ad oppositum, ita quod secundum eos genus et differentia exprimunt omnino eandem realitatem, ut nulla distinctio sit apud illa in esse, sed tantum apud intellectum." *a. a. O.* bA. Vgl. 63 bF. „Hanc conclusionem probo auctoritatibus et rationibus. Primo auctoritate Avicennae et Commentatoris, qui in hac conclusione concordant, licet communiter discordent in aliis." *a. a. O.* Vgl. o. S. 87, Anm. 1.

kenntnis einer und derselben einfachen Sache dar. Nun aber unterscheiden sich die nächste Gattung und spezifische Differenz nur in der angegebenen Weise. Also stellen sie nicht verschiedene Realitäten, nicht Unterschiede im Sein, sondern nur in der Erkenntnis einer und derselben einfachen Sache dar.

Der Obersatz wird als bekannt vorausgesetzt, der Untersatz eingehend aus Aristoteles, dem Kommentator und vor allem aus Avicenna bewiesen [1]. Wir werden im § 12 sehen, wie Aureoli diesen wichtigen Gedanken als seine eigene Anschauung eingehend entwickelt.

Aber auch abgesehen von allen Autoritäten läßt sich jene These durch Vernunftgründe beweisen.

Entsprächen nämlich jenen beiden Begriffen besondere Formalitäten oder Realitäten oder Seinsgrade oder Seinswesen in einem Dinge, so könnten diese entweder wesentlich oder außerwesentlich sein. Im letzteren Falle stellten jene beiden Begriffe und die aus ihnen bestehende Definition nicht das Wesen einer Sache, sondern nur deren Akzidenzien dar; im ersteren Falle verhielten sich die Gattung und spezifische Differenz zueinander wie Potenz und Akt. Nun aber ist auch nach der Voraussetzung der Gegner jene Potenz z. B. die „coloreitas" gleich indifferent oder empfänglich für diese oder jene Aktualität z. B. die „nigredo" oder „albedo", ferner in beiden numerisch und wesenhaft ein und dieselbe. Also kann Gott jener Potenz eine bestimmte Aktualität nehmen und ihr eine andere verleihen. „Ergo Deus poterit separare coloreitatem hanc ab illa albedine et facere eam sub actualitate nigredinis et per consequens albedo mutabitur in nigredinem" [2]. Nun

[1] „Posset autem una ratio sic formari. Quando aliqua duo ita se habent, quod non differunt nisi explicitum et implicitum, terminatum et interminatum et nulla differentia est in esse, sed in certitudine et dubietate, talia non dicunt diversas sed eandem omnino realitatem. Illae enim differentiae explicatum et implicatum, terminatum et interminatum, certum et dubium non sunt in re, sed in intellectu tantum. Nulla enim res extra animam est terminata vel interminata, dubia vel certa, explicita vel implicita. Sed genus et differentia differunt sicut explicitum et implicitum, certum et dubium, terminatum et interminatum. Ergo. Maior nota est. Minorem probo per Avicennam." *a. a. O.* bBC. Die zahlreichen Stellen aus jenen Philosophen *ebd.* 64 bC—65 aB. Vgl. auch das dritte Argument des § 12.

[2] „Dato autem, quod non essent auctoritates aliquae, probo propositum per rationes et primo sic. Si ponerentur plures realitates in una re vel plu-

aber ist das ein offener Widerspruch. Also entsprechen dem Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz nicht zwei verschiedene Realitäten eines Dinges, sondern ein und dasselbe einfache Ding.

Ferner wie sich der bestimmte Einfluß dieser weißen Farbe auf den Sinn zu dem Einfluß auf den Sinn im allgemeinen verhält, so auch die durch den ersteren geforderte besondere Realität zu der durch den letzteren geforderten allgemeinen Realität. Nun aber ist der ganz bestimmte Einfluß der weißen Farbe unabhängig von jeder anderen Realität und aus sich ein Einfluß im allgemeinen. Also wird auch die durch jenen geforderte besondere Realität aus sich bereits Farbe sein, ohne einer neuen und allgemeinen Realität zu bedürfen, oder, falls diese hinzukäme, wäre diese weiße Farbe zweimal Farbe, einmal durch die besondere Realität des Weiß, ein andermal durch die allgemeine Realität der Farbe [1]. Also entsprechen dem Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz nicht zwei verschiedene Realitäten eines Dinges, sondern ein und dasselbe einfache Ding.

Aber, so läßt Aureoli den „Doctor Modernus Subtilis" die bekämpfte Realitätentheorie verteidigen, es herrscht unabhängig

res gradus sive plures formalitates, ut dicunt alii, aut essent aliquid extrinsecum, respicientes realitatem ut fundamentum aut essent aliquid intrinsecum. Si primo modo, tunc conceptus generis et differentiae non exprimerent quiditatem rei, sed aliquos modos adiacentes rei. Oportet ergo, quod dicant aliquid intrinsecum et tunc alterum erit ut actus, alterum ut potentia. Tunc sic. Quando res aliqua potentialis et prior (?) respicit plures actualitates, Deus potest facere possibile illud sub alia actualitate ablata priori realitate sive actualitate. Illam propositionem probo, quia ex quo illud possibile est eiusdem rationis in aspiciendo hanc actualitatem et aliam, de se est in potentia ad reducendum quamlibet illarum. Ergo est aliqua potentia activa, quae illam potentiam potest reducere ad actum . . . Sed per te coloreitas importat unam realitatem possibilem, quae aspicit actualitatem albedinis et nigredinis et eiusdem rationis est per te et numero eadem, ut est sub albedine et nigredine. Ergo Deus poterit . . ." *a. a. O.* 65 aB etc. Derselbe Gedanke *ebd.* EF. Vgl. das dritte Arg. des § 15, das erste Arg. des § 20 und zur Würdigung dieses Arg. den Schluß des § 13.

[1] „Item ad idem, quia si in albedine sit alia realitas coloris ab illa, quam importat disgregativum, sequitur, quod albedo sit bis color. Capio enim hanc realitatem, quae importatur per disgregare, quae per te est alia a coloreitate. Tunc sic. Sicut se habet disgregare ad movere visum, sic se

von unserem Verstande größere Ähnlichkeit zwischen diesem Weiß und jenem Weiß als zwischen diesem Weiß und jenem Schwarz. Also kommt diesem Weiß und jenem Schwarz selbst unabhängig von unserem Verstande Ähnlichkeit und Unähnlichkeit und folglich eine die Ähnlichkeit und eine die Unähnlichkeit begründende Realität zu. Jenes ist die nächste Gattung, dieses sind die spezifischen Differenzen [1].

Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, größere und geringere Ähnlichkeit, so erwidert Aureoli, sind Relationen und haben als solche (formaliter) ihr aktuelles Sein nicht in den Dingen, sondern nur in dem menschlichen Verstande. Nur der Potenz, dem Fundamente nach sind die Relationen in den Dingen. Nun aber kann ein und dieselbe absolut einfache Sache durch ein und dieselbe Realität das Fundament für größere und geringere Ähnlichkeit und folglich für Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zweier Dinge abgeben, wenn nur die Gesichtspunkte der Vergleichung verschieden sind (respectu diversorum). Also erfordert die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nicht verschiedene Realitäten in den Dingen [2].

habet realitas importata per disgregare ad realitatem, quae importatur per movere visum. Sed circumscripta omni alia ratione disgregativum est motivum visus, quia disgregare est quoddam movere, realitas autem importata per motivum visus est coloreitas, realitas vero importata per disgregativum visus est propria actualitas albedinis, quam addit ad colorem. Ergo realitas propria albedinis erit ex se omni alio circumscripto color. Ergo bis albedo erit color, per se semel et semel per rationem coloris." *a. a. O.* aF etc. Vgl. das zweite Arg. des § 15.

[1] „Circumscripto actu intellectus plus convenit haec albedo cum hac albedine, quam haec albedo cum hac nigredine. Ergo albedo et nigredo conveniunt ex natura rei et differunt ex natura rei. Ergo est in albedine et nigredine aliqua realitas, in qua conveniunt, et illa est color et realitas aliqua, in qua differunt, et illae sunt propriae rationes specificae, a quibus sumuntur differentiae." *a. a. O.* 64 aE. Vgl. § 14.

[2] „Si vero loqueris de convenientia et disconvenientia formaliter, cum convenientia ut sic non sit nisi relatio, dico, quod circumscripto actu intellectus, cum relatio non habeat esse in rebus actu, sed tantum potentia, circumscripto actu intellectus non magis convenit haec albedo actu cum hac albedine, quam cum hac nigredine, nec convenientia maior nec minor habent esse actu in rebus praeter actum intellectus." *a. a. O.* 66 aAB. „Nec est inconveniens, quod haec res simplicissima plus conveniat cum illa re et plus differat ab eadem re. Convenientia enim et differentia sunt relationes quaedam et non egent quantum ex se duobus fundamentis, sed maior et minor si-

Aber, so wird weiter eingewandt, wenn dem Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz nicht verschiedene Realitäten entsprächen, müßte ja bereits der Gattungsbegriff die ganze Wesenheit einer Sache bezeichnen und der Begriff der spezifischen Differenz wäre überflüssig [1].

Natürlich, so gibt Aureoli zu, bezeichnet der Gattungsbegriff die ganze Sache, aber nicht nach ihrer ganzen Erkennbarkeit, so daß der Begriff der spezifischen Differenz keineswegs überflüssig ist [2]. Waren doch schon Aristoteles, Avicenna und der Kommentator, wie oben dargelegt, der Überzeugung, daß die Gattung oder vielmehr der Gattungsbegriff eine „ratio mixta et confusa" sei, die alle spezifischen Differenzen oder vielmehr deren Begriffe in unbestimmter Weise in sich enthalte und durch dieselben näher bestimmt werde [3].

Aber, so wird nochmals eingewandt, gäbe es nicht unabhängig von unserem Verstande verschiedene dem Subjekte und Prädikate entsprechende Realitäten in dem Gegenstande der Aussage, dann müßte folgende abstrakte Aussage richtig sein: „Coloreitas est

militudo possunt fundari in uno et eodem, ut idem dicatur convenire magis et minus respectu diversorum, ut respectu illius dicatur magis simile, respectu autem non illius minus simile." *ebd.* 65 bF. „Si de fundamentali (scil. loqueris convenientia et disconvenientia), concedo antecedens. Sed ex hoc non habetur distinctio realitatum, quia eadem albedo per idem, per quod convenit cum aliquo, potest disconvenire ei, quia idem, quod est fundamentum convenientiae, potest esse fundamentum disconvenientiae respectu diversorum, ut dictum est." *ebd.* 66 aA. Diese Texte scheinen an einigen Stellen fehlerhaft zu sein.

[1] „Item quando concipio realitatem coloris, aut concipio quod quid est in albedine realitatis et tunc frustra additur aliud, quod importatur per differentiam, si per primum ego attingo quod quid est in re. Ergo si non sit frustra posita differentia in definitione, oportet, quod aliqua realitas sit in re importata per differentiam, quam non exprimat genus." *a. a. O.* 64 aF.

[2] „Ad aliud dico, quod conceptus generis dicit totam realitatem, nec tamen superfluit alia, quia res illa ut sic non occurrit intellectui secundum totam suam conceptibilitatem. Res enim illa non est apta nata, ab intellectu apprehendi sub unico tantum simplici conceptu et ideo alter conceptuum etsi dicat totam realitatem, non dicit tamen totam conceptibilitatem." *a. a. O.* 66 aCD. Vgl. *ebd.* 69 aD, 106 aC, *I. Sent.* 295 aEF, 313 bC etc., *Quodl.* 6 bD etc., 55 aE etc.

[3] „Item I. Physic. comm. 23. dicit (scil. Commentator), quod color importat universaliter rationes specierum. Est enim ratio generis ratio mixta et confusa. Sed nihil tale est extra animam." *a. a. O.* 65 aA.

albeitas". Nun aber ist diese Aussage falsch. Also müssen jene Realitäten angenommen werden [1].

Freilich, so erwidert Aureoli, wird die Wahrheit der Aussagen: „Animalitas est rationalitas et disgregabilitas est coloreitas." gewöhnlich bestritten, aber zu Unrecht; denn bei rein abstrakten Aussagen handelt es sich um die völlige Identifizierung zweier Begriffe, deren jeder die gesamte Wesenheit bezeichnet. Hier also sind nicht nur „realitas" und „realitas", sondern auch „conceptibilitas" und „conceptibilitas" identisch [2].

Hiermit glaubt Aureoli seine These bewiesen und mit Erfolg verteidigt zu haben, daß den Begriffen der nächsten Gattung und spezifischen Differenz nicht zwei verschiedene das innere oder spezifische Wesen ausmachende Realitäten einer Sache entsprechen, daß sie vielmehr nur die verschieden klaren und bestimmten Begriffe einer und derselben absolut einfachen Sache sind [3].

[1] „Nihil videtur impedire praedicationem in abstracto, nisi distinctio realitatum importata per subiectum et praedicatum ex natura rei. Sed illa praedicatio impeditur, ne sit vera: „Coloreitas est albeitas."" *a. a. O.* 64 aF.

[2] „Ad aliud respondeo per interemptionem. Haec enim propositio est vera: „Animalitas est rationalitas et disgregabilitas est coloreitas," cum disgregabilitas sit motio quaedam visus. Praedicatio enim illa communiter non conceditur. Ratio est, quia quando aliqua praedicantur pure in abstracto, praedicantur secundum suam totam rationem quiditativam et secundum totales conceptus in primo modo dicendi per se, ita quod non solum oportet, quod realitas sit realitas, sed quod conceptibilitas sit conceptibilitas, ita quod conceptus unius includatur in conceptu alterius in primo modo dicendi per se." *a. a. O.* 66 aDE. Das ms. 15867 fol. 29ra und der Druck enthalten im wesentlichen denselben Text. Auch diese Widerlegung beweist (vgl. o. S. 43, Anm. 3), daß Aureoli selbst vor radikalen Konsequenzen seiner Anschauungen nicht zurückschreckt. Doch stimmen die Ausführungen *I. Sent.* 209 bF etc., 303 bAB und 313 bC etc. nicht mit dieser Widerlegung überein. Vgl. auch den Schluß des § 13.

[3] Erwähnt sei noch das in der Polemik des *Quodl. I* gegen die skotistische Formalitätenlehre vorkommende Beispiel. „De eadem re simplici formantur plures conceptus, qui terminantur ad eandem rem. Sed sicut conceptiones formales existentes in intellectu sunt plures, sic illa res in suo concipi passive apparet plures nec tamen illa pluralitas est in re absolute, sed in re ut concepta sive in suo concipi. Sicut et una candela apparet duae, dum elevatur digito alter oculorum propter duas visiones." *a. a. O.* 6 bDE. Dasselbe Beispiel in analogem Zusammenhange *I. Sent.* 193 aB, 291 bEF, 303 aBE, 530 bA, *Quodl.* 56 aBC.

§ 10. Dem Begriffe der spezifischen Differenz und nächsten Gattung entsprechen nicht verschiedene in die Erfahrung tretende Erscheinungen eines Dinges.

Es ist eine ziemlich weit verbreitete Meinung, sagt Aureoli, daß zwar jene beiden Begriffe nicht verschiedene das innere Wesen einer Sache ausmachende Realitäten, wohl aber verschiedene in die Erfahrung tretende Erscheinungen einer und derselben Sache ausdrücken [1]. So bezeichnet der Gattungsbegriff „animal" die den Menschen und Tieren gemeinsame Tätigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, der Begriff der spezifischen Differenz „rationale" die nur dem Menschen zukommende Tätigkeit des vernünftigen Denkens [2].

[1] „Opinio una satis communis est, quod diversitas conceptuum generis et differentiae attenditur penes quaedam extrinseca apparentia. Dicunt enim, quod genus et differentia exprimunt eandem rem et ideo diversitas illorum conceptuum non potest accipi penes intrinseca, sed accipitur penes apparentia quaedam extrinseca." *a. a. O.* 61 aC. Vgl. die folgenden Anm. Die „apparentia", „apparitiones", „phantastica", „apparitiones phantasticae" (*ebd.* 60 bF, 61 aA), „proprietas" (*ebd.* 61 bF), „accidentia" (*ebd.* 62 aE), „extrinseca" (*ebd.* 61 aC) bezeichnen nach dem Zusammenhange jede aus dem inneren Wesen in die Erfahrung tretende Erscheinung der Dinge, zuweilen aber nur die sinnfälligen Erscheinungen derselben. Über Aureolis Sprache vgl. § 13. Die Vertreter dieser Meinung ließen sich nicht ermitteln. Vielleicht handelt es sich um die Lehre der Physiologen (Optiker), z. B. des Aureoli wohlbekannten Alhazen oder wenigstens eine Weiterbildung derselben. Vgl. C. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts* (Münster 1908), 625 ff., H. Bauer, *Die Psychologie Alhazens auf Grund von Alhazens Optik* (Münster 1911), 62 ff. sowie § 26 und den letzten Abschnitt der Arbeit.

[2] „Non enim natura aliqua (?) circa hominem exprimit distincte rationem generis et differentiae nisi a diversis operationibus apparentibus, sicut exprimit animal in ordine ad hanc operationem, quae est sentire, rationale vero ab illa operatione, quae est ratiocinari. Similiter circa albedinem. Unde color significat albedinem in ordine ad motionem visus, disgregativum vero in ordine ad aliam operationem. Tota ergo ratio distinctionis conceptuum generis et differentiae attenditur penes diversa phantastica apparentia extrinseca ipsi rei." *a. a. O.* 61 aA. „Verbi gratia quando intellectus concipit hominem et asinum, ut conveniunt in quodam communi extra apparenti, puta in sentire, quod apparet communiter in ambobus et tunc ex unitate istius operationis, quae est sentire, format de eis unum conceptum sensibilitatis, in quo consistit ratio conceptus animalitatis et sic habet rationem generis circa hominem et asinum, ulterius quia intellectus perpendit et iudicat, quod homo et asinus, licet conveniant in illa operatione, quae est sentire, tamen non conveniunt in omnibus aliis operationibus, immo apparet in eis specialium operationum diversitas, cuiusmodi sunt ratiocinari et huiusmodi, et sic format alium conceptum de homine sumptum ab illa operatione, quae est ratiocinari et alium de asino ab alia operatione propria asini et sic habet conceptum specificarum differentiarum, et ita format in homine duplicem conceptum, unum communem sumptum ab operatione communi, alium proprium, qui est ab operatione propria." *ebd.* 61 aC etc.

Demgegenüber unterscheidet Aureoli zwischen dem Anlaß zur Bildung jener Begriffe und dem wesentlichen Inhalte derselben [1]. Offenbar sind nun jene teils gemeinsamen teils besonderen Tätigkeiten der Ausgangspunkt in der Bildung jener Begriffe, der Weg, der zu diesem Ziele hinführt. Daher kommt auch bei der sinnlich-geistigen Natur des Menschen den Akzidenzien oder den in die Erfahrung tretenden Erscheinungen eine solche Bedeutung für die Erkenntnis der Wesenheit zu. In besonderer Weise dienen dieser Aufgabe die Tätigkeiten der Dinge, „eo quod operatio facit scire formam". Unmöglich aber können die Tätigkeiten und anderen Erscheinungen der eigentliche und wesentliche Inhalt jener Begriffe sein [2].

Ein und dasselbe einfache Ding, so sucht Aureoli seine These zu beweisen, kann unmittelbar in unserem Sinne verschiedene Wahrnehmungen hervorrufen, ohne daß verschiedene Tätigkeiten oder andere Akzidenzien den Inhalt derselben bilden [3]. Wir erfahren nämlich, daß ein aus der Ferne gesehener Hase in unserem Gesichtssinne den unklaren Eindruck eines Körpers, bei einiger Annäherung den minder unklaren Eindruck eines Tieres und bei der dem Sinne entsprechenden Annäherung den ganz klaren Eindruck dieses ganz bestimmten Tieres erweckt [4]. Können nun schon

[1] „Ubi sciendum est, quod aliud est quaerere, per quid deveniatur in diversitatem conceptuum arguitive et aliud est quaerere, unde formaliter accipiantur conceptus illi." *a. a. O.* aEF.

[2] „Ergo licet operationes distinctae et communes sunt quaedam via deveniendi in conceptus generis et differentiae, eo quod operatio facit scire formam, tamen quod formaliter et intrinsece diversitas talium conceptuum consistit in diversitate talium operationum extrinsecarum, hoc reputo omnino impossibile." *a. a. O.* F. Vgl. *ebd.* 218 bC und u. S. 98, Anm. 1. Nicht so hoch wird die Bedeutung der Tätigkeit für die Erkenntnis der Wesenheiten eingeschätzt *ebd.* 118 aC.

[3] „Non minor est virtus distinctiva intellectus, quam sit sensus, sed sensus ab una et eadem re simplici potest immutari ad duas sensationes distinctas de eadem omnino re, non habendo respectum ad diversas operationes sive ad quaecunque extrinseca, quare hoc multo magis poterit intellectus!" *a. a. O.* 61 aF etc.

[4] „Quia si videatur a remotis lepus, experimur, quod immutatur visus quadam apprehensione confusa, unde apprehendit et iudicat ipsum sub ratione corporis, deinde sensus magis prope immutatur apprehensione magis distincta sub ratione animalis et ultimo in proportionata distantia immutatur visus propria et singulari apprehensione, in quantum scilicet tale animal est

unsere Sinne von einer und derselben Sache ohne jede Rücksichtnahme auf verschiedene Tätigkeiten oder andere Akzidenzien derselben verschieden klare Wahrnehmungen oder Auffassungen haben, um wieviel mehr kann unser Verstand von einer und derselben Sache verschieden klare Begriffe haben! Ist doch nach Aristoteles und dem Kommentator unser Verstand seinem Wesen nach eine Kraft, die das unterscheidet und trennt, was in Wirklichkeit vereinigt ist [1].

Hiergegen wird eingewandt, daß wir doch bei jenen verschiedenen Wahrnehmungen verschiedene Tätigkeiten desselben Dinges erfahren (non sine experientia, experimur). Wird z. B. ein Weiß aus der Ferne gesehen, so erfahren wir ähnlich wie beim Schwarz nur die Einwirkung des Dinges auf den Gesichtssinn, wird es aus der Nähe gesehen, so erfahren wir die nur dem Weißen zukommende ganz bestimmte Einwirkung desselben Dinges auf denselben Sinn. Nun aber sind die Einwirkung und diese ganz bestimmte Einwirkung verschiedene Tätigkeiten desselben Dinges. Folglich ist das Argument hinfällig.

Es ist falsch, erwidert Aureoli, daß dasselbe Ding nur infolge verschiedener äußerer Erscheinungen verschiedene Eindrücke in einem Sinne bewirken könne. Zunächst sind nämlich die Einwirkung und die bestimmte Einwirkung mit den entsprechenden Eindrücken identisch. Außerdem müßte der Gesichtssinn, falls der Einwand zu Recht bestände, zuerst die Verschiedenheit der Einwirkungen auffassen, bevor er die Verschiedenheit der Eindrücke auffassen könnte. Diese Annahme aber ist falsch. Denn wir erfahren (experimur), daß der Sinn bei der ersten Einwirkung zuerst die beiden Eindrücke des Tieres und des Hasen, der Farbe und des Weißen hat. Also kann ein und dasselbe Ding in unserem Sinne verschiedene Eindrücke erzeugen, ohne daß verschiedene Tätigkeiten des Dinges mitwirken [2].

a quocunque distinctum et hoc non ex comparatione ad quaecunque extrinseca. Et ratio est, quia res est apta nata immediate immutare visum ad plures apprehensiones distinctas, de eadem tamen re." *a. a. O.* bB.

[1] „Maior nota est et probo eam ex intentione Commentatoris 12. Metaph. comm. 38. Ille enim dicit, quod intellectus separat illa, quae in re sunt unita. Item tertio de anima vocat intellectum virtutem distinctivam per totum." *a. a. O.* 61 bA. Vgl. die vorletzte Anm. [2] *a. a. O.* 61 bC etc.

Auch bei den Relationen, so argumentiert Aureoli an zweiter Stelle, unterscheiden wir nächste Gattung und spezifische Differenz, obwohl sie in keiner Weise Prinzip irgendwelcher Tätigkeit sind. Folglich können hier die Tätigkeiten nicht Inhalt jener Begriffe sein. Dasselbe gilt von der Quantität, die ja auch keine aktive Form ist [1].

Bezeichnen die Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz, so führt Aureoli an dritter und letzter Stelle aus, wesentlich und innerlich und allein jene verschiedenen Erscheinungen, z. B. der Gattungsbegriff beim Menschen nur die sinnliche Wahrnehmung, dann drücken jene Begriffe und die aus ihnen resultierende Definition nicht das innere Wesen, sondern nur die äußeren Akzidenzien eines Dinges aus. Bezeichnen aber jene Begriffe nicht wesentlich und innerlich jene verschienenen Erscheinungen, dann bleiben entweder zwei verschiedene Begriffe oder nur ein Begriff übrig. Das letztere ist unmöglich, weil dann nur ein Begriff in der spezifischen Wesenheit eines Dinges enthalten wäre. Folglich trifft das erstere zu. Da nun die Verschiedenheit jener Begriffe nicht auf der Verschiedenheit der Erscheinungen beruht, sind sie durch sich selbst wesentlich voneinander verschieden [2].

[1] „De relatione possum habere duos conceptus distinctos generis et differentiae et tamen relatio non est principium operationis, similiter de quantitate, quae tamen non est forma activa." *a. a. O.* bEF.

[2] „Aut isti conceptus, generis scilicet et differentiae, includunt intrinsece illa apparentia, ita quod sint conceptus ipsorum apparentium tantum, verbi gratia in homine aut conceptus generis includit formaliter et intrinsece illud apparens, quod est sentire et si sic, sequitur, quod conceptus generis et differentiae non erunt essentiales intrinseci, sed extrinseci et accidentales. Operatio enim accidit rei, cuius est operatio. Nunc autem sentire et ratiocinari, ut sunt apparentia quaedam, sunt operationes quaedam secundum illos. Ergo. Non ergo definitio, quae datur per genus et differentiam, exprimet quiditatem rei nec praedicatur per se in primo modo. Si vero conceptus illi non includunt illa apparentia intrinsece, quaero: Aut circumscriptis apparentibus illis remanent conceptus distincti aut non. Si remanent unus conceptus tantum, ergo duo conceptus eiusdem rei non claudentur infra quiditatem speciei omni extrinseco circumscripto, sed unus tantum. Si remanent duo distincti, ergo se ipsis formaliter erunt distincti, licet extrinsece ad notitiam eorum deveniamus per apparentia illa. Bene enim ex operationibus distinctis devenimus ad notitiam conceptuum generis et differentiae. Sed tamen conceptus illi intrinsece, ut duo sunt et distincti, pertinent ad rationem speciei et se ipsis distinguuntur formaliter nec includunt aliquid extrinsecum in sui ratione." *a. a. O.* 62 aA etc.

So sehr also jene äußeren Erscheinungen und besonders die Tätigkeiten den Ausgangspunkt zur Bildung jener Begriffe abgeben, so wenig stehen sie am Endpunkte und Abschlusse derselben, so wenig beruht der wesentliche und innere Unterschied des Begriffes der nächsten Gattung und spezifischen Differenz auf der Verschiedenheit äußerer Erscheinungen. Diese Begriffe sind vielmehr durch sich selbst wesentlich (se ipsis formaliter) voneinander verschieden[1].

§ 11. Dem Begriffe der spezifischen Differenz und nächsten Gattung entsprechen nicht verschiedene d. h. größere und geringere Ähnlichkeiten zwischen den Dingen.

Entsprechen nun auch den Begriffen der nächsten Gattung und spezifischen Differenz weder verschiedene das spezifische Wesen ausmachende Realitäten noch verschiedene in die Erfahrung fallende Erscheinungen eines Einzeldinges, so war ein „quidam Doctor Modernus Henricus" der Anschauung, „quod tota ratio diversitatis et distinctionis conceptuum generis et differentiae est diversitas conformitatum et similitudinum ipsorum individuorum"[2]. Zur Erläuterung dieser seiner Meinung sagt jener Doktor ein vierfaches.

1. Da jene beiden Begriffe nicht verschiedene Realitäten oder Erscheinungen eines Dinges, sondern absolut ein und dasselbe Ding bezeichnen, kann unser Verstand jene Begriffe nur gewinnen, wenn er dieses Ding mit andern Dingen vergleicht. Würde z. B. nur der Mensch existieren, welchen Anlaß hätte dann der Verstand, von dem Menschen außer dem Begriffe des „rationale" noch den Begriff des „animal" zu bilden! Indem er aber den Menschen mit anderen Dingen vergleicht, findet er, daß er mit diesen in der Wahrnehmung, aber nicht im Gange, mit jenen im Gange, aber

[1] „Concedendo enim, quod non convenit intelligere nec significare diversos conceptus generis et differentiae nisi ex apparentibus, pro quanto in notitiam eorum venimus ex apparentibus arguitive, sed tamen non propter hoc conceptus illi sive distinctio illorum conceptuum est distinctio illorum apparentium intrinsece et formaliter. Hinc est, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, quia cognitio nostra ortum habet a sensu et ideo quod quid est investigamus a posteriori per operationes tanquam per principia, per quae devenimus ad quod quid est, sed terminus, ad quem devenimus, aliud est a principiis, per quae devenimus." *a. a. O.* 62 aDE.

[2] *a. a. O.* 62 bB. Zuweilen (*ebd.* 62 aF-bF, 63 bAB) werden „conformitas" und „similitudo" in gleichem, zuweilen (*ebd.* 62 bF, 63 aA) in verschiedenem Sinne genommen. Über Aureolis Sprache vgl. § 13.

nicht im Denken übereinstimmt, und bildet so von dem Menschen den Begriff des „animal", der allgemeiner ist als der Begriff des „gressibile", und den Begriff des „gressibile", der zwar weniger allgemein ist als der Begriff des „animal", aber allgemeiner als der Begriff des „rationale" [1].

2. Zwischen jenen Dingen herrscht größere und geringere Ähnlichkeit. „Comparat enim (scil. intellectus) Socratem et Platonem et invenit perfectam similitudinem; comparat autem eum ad Brunellum et invenit minus perfectam; comparat autem ad avem et invenit adhuc minus perfectam; comparat autem ad aliqua alia, puta ad conchilia maris, et invenit multo minorem similitudinem." Nach diesen Graden der Ähnlichkeit zwischen den Dingen bildet unser Verstand die Allgemeinbegriffe. Je größer die Ähnlichkeit, desto weniger allgemein, je geringer die Ähnlichkeit, desto allgemeiner der Begriff, so daß der die geringste Ähnlichkeit bezeichnende Begriff (des Seins) der allgemeinste ist [2].

3. Jene Übereinstimmung ist keine Relation, sondern das Fundament einer Relation, nämlich der Ähnlichkeit [3].

[1] „Dicit enim ille Doctor ad declarationem eius, quod intendit, quatuor. Primo, quod genus et differentia dicunt omnino eandem rem. Impossibile est autem, quod intellectus de eadem re formet diversos conceptus, non comparando illam rem ad plura. Res enim illa, ex quo est eadem, intellectus non potest invenire in ea intrinsece aliquam pluralitatem. Ergo oportet, quod si forent de ea plures conceptus, quod hoc sit extrinsece in ordine ad plura, in quantum res illa diversimode aspicit illa. Hinc est, quod si non esset nisi unus homo, non formaret intellectus de homine nisi conceptus specificum. Si enim non esset nisi Petrus, quis invenisset, conceptum animalis distingui in eo a conceptu rationalis? Sed quia aspicimus plura et invenimus quaedam, quae sentiunt, quaedam, quae gradiuntur, quaedam, quae ratiocinantur, ideo formamus ipsos conceptus scilicet animalis, gressibilis et rationalis. Et quia consideramus, quod homo convenit cum quibusdam in sentire, cum quibus non convenit in gressu, cum quibusdam vero in gressu, cum quibus non convenit in ratiocinari, ideo formamus de homine conceptum animalis magis communem conceptu gressibilis et conceptum gressibilis minus communem conceptu animalis, magis autem communem conceptu rationalis." *a. a. O.* 62 bCD. Analoge Gedanken schon im § 10.

[2] „Secundo dicit, quod inter illa plura attenditur maior et minor conformitas." Jetzt folgt die im Texte angegebene Stelle. Dann heißt es weiter: „Et hoc modo secundum maiorem et minorem conformitatem et similitudinem format communiorem et minus communem conceptum et sic semper, usque veniat ad illa, quae habent conformitatem, ex qua format conceptum generalissimum." *a. a. O.* F.

[3] „Tertium quod dicit, est, quod illa conformitas non est relatio, sed fundamentum relationis, puta similitudinis." *a. a. O.*

4. Da nun mehreren Dingen ein und dieselbe Übereinstimmung zukommt, kommt ihnen auch ein und derselbe Begriff zu [1].

Diese Anschauung scheint mit den Aussprüchen des Kommentators und Themistius in Übereinstimmung zu stehen [2].

Doch fehlt der Name „Henricus“ in dem ms. 15867 [3], wie sich auch die Lehre Heinrichs von Gent in keiner Weise mit der hier bekämpften Anschauung deckt [4]. Hingegen scheint sie Hervaeus Natalis vertreten zu haben [5].

Zunächst legt nun Aureoli kurz dar, daß die Übereinstimmung eine Relation, und zwar die der Ähnlichkeit sei. Doch will er auf die diesbezüglichen Irrtümer der Gegner später eingehen [6] und stellt jetzt, die Hauptfrage ins Auge fassend, die Behauptung auf, daß der Verstand bei einem einzigen Dinge den Begriff der nächsten Gattung und spezifischen Differenz bilden kann, ohne auf irgendeine Ähnlichkeit desselben mit anderen Dingen zu achten [7].

Wenn nämlich der Gesichtssinn, so argumentiert Aureoli an erster Stelle, dasselbe Weiß aus der Ferne als Farbe, aus der Nähe als Weiß auffaßt, ohne es irgendwie mit einer anderen Farbe

---

[1] „Quarto dicit, quod quia illa conformitas in pluribus est una, ideo conceptus illorum plurium est unus.“ *a. a. O.* 63 aA.

[2] *a. a. O.* [3] fol. 27 rb.

[4] Vgl. Prantl (*a. a. O.* 191 ff.), Hauréau (*a. a. O.* 54 ff.), Stöckl (*a. a. O.* 739 ff.) und de Wulf (*a. a. O.* 445 ff.).

[5] Vgl. Hauréau (*a. a. O.* 329 f.). Vgl. auch die §§ 16 und 18.

[6] „Haec dicta calumniam habent quoad aliqua, de quibus nunc transeo. Quod enim conformitas sit fundamentum similitudinis, non reputo verum, immo est illam et similitudo. Quod etiam dicit, quod non est relatio, non concedo verum esse, nam suum esse est ad aliud se habere, est enim conforme non in se, sed ad aliud. Nec est alia relatio, quam similitudinis. De hoc alias, modo non curo.“ *a. a. O.* aAB.

[7] „Omni conformitate circumscripta potest intellectus circa unum individuum formare conceptum generis et differentiae.“ *a. a. O.* Auch Durandus ist der Überzeugung, daß die Abstraktion des Allgemeinen nicht von einem Einzeldinge aus, sondern nur durch Vergleichung vieler Einzeldinge auf ihre Ähnlichkeit geschehen könne (A Schmid, *Erkenntnislehre.* I (Freiburg 1890), 266, Stöckl (*a. a. O.* 976), *Der Nominalismus und Realismus in der Geschichte der Philosophie* (Eichstätt 1854), 41), während nach Occam ein Allgemeinbegriff durch Abstraktion sowohl von einer intuitiven Einzelwahrnehmung, wie auch von mehreren Einzelwahrnehmungen aus entstehen kann. (Schmid *a. a. O.* 267.) Später vertrat Suarez dieselbe Anschauung wie Durandus (M. Lechner, *Die Erkenntnislehre des Suarez.* (Philosophisches Jahrbuch. XXV 1912, 148). Vgl. den letzten Abschnitt der Arbeit.

zu vergleichen, um wieviel mehr kann unser Verstand ohne jede Berücksichtigung von Ähnlichkeiten von demselben Individuum verschiedene Begriffe bilden![1]

Daß nun unser Verstand, so fährt Aureoli fort, in Wirklichkeit von einem Individuum den Begriff der nächsten Gattung und spezifischen Differenz bildet, ohne es mit anderen Individuen zu vergleichen, beweist die Tatsache, daß wir von dem Himmel (im Sinne des Aristoteles) den Begriff des Himmels und dieses Himmels besitzen, obwohl nur ein einziger Himmel existiert[2].

Zu demselben Resultate gelangt Aureoli durch die weitere Erwägung, daß alles, was von dem „intellectus agens" in Verbindung mit dem „phantasma" verursacht wird, „non est per collationem et currit cursu rei generatae, non cursu scientiae demonstrativae", weil das Vergleichen der Begriffe in bezug auf ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, ihre Verbindung und Trennung im Urteile und die hiervon abhängige genauere Bestimmung derselben Aufgabe des „intellectus possibilis" ist. Nun aber werden die Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz unmittelbar durch den „intellectus agens" in Verbindung mit dem „phantasma" erzeugt. Folglich entstehen sie nicht durch Vergleichung mehrerer Dinge in bezug auf ihre Übereinstimmung und Ähnlichkeit[3].

Aber, so wendet der Kommentator ein, nach Aristoteles gewinnt unser Verstand die Allgemeinbegriffe dadurch, daß er die Ähnlichkeit der Einzeldinge betrachtet und in einem Begriffe wiedergibt. Nun aber sind die Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz Allgemeinbegriffe. Folglich beruht die Verschie-

[1] „Non minoris distinctionis est intellectus quam sensus sive non est potentia minus distinctiva intellectus quam sensus. Sed sensus circa unicum individuum albedinis distinguit duas apprehensiones, puta coloris a remotis et huius coloris scilicet albedinis de propinquo et hoc absque omni conformitate non comparando illud ad aliud individuum. Ergo." *a. a. O.* 63 aBC. Dasselbe Beispiel in anderem Zusammenhange *ebd.* 68 aB. Vgl. auch das erste Arg. der §§ 10 und 12.

[2] „Probo, quia caelum est unicum individuum unius speciei. Non enim sunt plures caeli nec plures soles et tamen concipiendo caelum format intellectus conceptum generis et differentiae. Potest enim concipi in quantum caelum et in quantum hoc caelum et alius est conceptus ille ab isto. Unde 2. de caelo et mundo: „Cum dico caelum, dico formam, cum dico hoc caelum, dico materiam."" *a. a. O.* 63 aF.

[3] *a. a. O.* 63 aF etc.

denheit dieser beiden Begriffe auf der verschiedenen, d. h. größeren oder geringeren Ähnlichkeit der Einzeldinge [1].

Indessen, so erwidert Aureoli, handelt es sich an diesen Stellen um das „universale complexum", um die allgemeinen Prinzipien, die den Künsten und Erfahrungswissenschaften zu Grunde liegen. „Tale quidem universale non capitur ex uno particulari, sicut si videam semel, quod reubarbarum purget coleram." Diese allgemeinen Urteile oder Sätze können nur durch Vergleichung mehrerer Dinge oder Vorgänge gewonnen werden [2].

Handelt es sich aber nur um den Allgemeinbegriff, der durch die Tätigkeit des „intellectus agens" und des „phantasma" erzeugt wird, dann ist, wie oben dargelegt, jener Vergleich überflüssig. Nur ein Fall ist hier ausgenommen. Da es nämlich oft vorkommt, daß wir die nächste Gattung oder spezifische Differenz eines Dinges nicht kennen, muß der „intellectus possibilis" durch Vergleichung der in der Erfahrung gegebenen Einzeldinge (a posteriori) nach den in den *Topica* und *Analytica Posteriora* dargelegten Regeln jene Allgemeinbegriffe gewinnen. Mögen nun auch in diesem Falle die Ähnlichkeiten der äußere Weg und das Mittel zur Bildung jener Allgemeinbegriffe sein, so bilden sie doch nicht den wesentlichen und schließlichen Inhalt derselben [3].

[1] „Quia secundum Commentatorem universalia apud Aristotelem non sunt extra, sed sunt collecta ab intellectu, qui considerat similitudinem in singularibus et ponit ea unam intentionem. Ergo, ut videtur, diversitas conceptuum generis et differentiae, cum sint conceptus universalium, accipitur ab intellectu ex diversis similitudinibus singularium." *a. a. O.* 62 bA.

[2] „Tunc ad auctoritates Commentatoris respondeo uno modo, quod loquitur de universali complexo, quod est principium artis et scientiae." Jetzt folgt die im Texte angegebene Stelle. Dann heißt es weiter: „Sed universale hoc modo est propositio accepta ex pluribus et ideo Commentator volens ostendere, quomodo fit huiusmodi universale, dicit, quod quando apprehenduntur plura individua." *a. a. O.* 63 bC.

[3] „Vel secundo dico, quod non oportet ad conceptum universalis praecedere apprehensionem particularis (particularium?), nisi ubi per intellectum dividentem oporteret investigare universale a posteriori. Contingit enim saepe, quod nescimus genera sive differentias et venamur eas topice secundum artem traditam in secundo Posterior. et 7. Topic.; sed loquendo de universali adgenerato in nobis per actum agentis intellectus et phantasmatis, non oportet tunc et quando investigamus a posteriori, licet conformitas sit medium, quo devenimus ad conceptum universalis, tamen intellectus non sistit ultimate in illa conformitate, sed in conceptu universalis, quod non includit intrinsece

Nie also sind die verschiedenen Ähnlichkeiten Inhalt der Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz, meistens nicht einmal der Anlaß und Ausgangspunkt zur Entstehung derselben.

§ 12. Die Begriffe der spezifischen Differenz und nächsten Gattung sind nur die verschieden vollkommnen und klaren Begriffe eines und desselben absolut einfachen Dinges.

Wenn die Begriffe der spezifischen Differenz und nächsten Gattung weder verschiedene das innere Wesen ausmachende noch verschiedene in die Erfahrung tretende Erscheinungen eines Dinges noch auch verschiedene Ähnlichkeiten zwischen mehreren Dingen bezeichnen, wie ist ihre nun einmal bestehende Verschiedenheit zu erklären?

Nach der vorausgehenden Polemik [1] und den mehr vom historischen Standpunkt aus geführten positiven Darlegungen des § 9 wird es uns nicht mehr wundernehmen, jenen Unterschied nur auf Vollkommenheits- oder Klarheitsgrade jener Begriffe selbst zurückgeführt zu sehen.

Die unmittelbare Untersuchung beschränkt sich meistens auf die Begriffe der spezifischen Differenz und nächsten Gattung. Doch wird des öfteren dasselbe konzeptualistische Grundprinzip als selbstverständlich auf die höheren Allgemeinbegriffe übertragen. Da nun kein prinzipieller Unterschied zwischen diesen Teilen herrscht, haben wir sie in der folgenden Darstellung nach Möglichkeit zu verbinden gesucht [2].

Hören wir nun, wie Aureoli seine Anschauung darlegt und zu beweisen versucht.

Ein und dasselbe absolut einfache Ding (res simplex omnino, una res simplicissima) besitzt die natürliche Fähigkeit, durch ein und dieselbe absolut einfache Realität (per unam simplicissimam

illam conformitatem." *a. a. O.* bDE. „Non quaero hic de causa extrinseca illius distinctionis nec de via deveniendi in eam, sed quaero de formali ratione intrinseca distinctionis illius conceptibilitatis sive conceptuum illorum, quae est illa et unde sumitur intrinsece." *ebd.* 63 aE. Vgl. *ebd.* 69 bE.

[1] Eine kurze Zusammenfassung derselben *a. a. O.* 66 bBEF.

[2] Übrigens begegneten wir schon im § 11 einer Ausdehnung des Problems auf die höheren Allgemeinbegriffe.

realitatem) verschieden vollkommne oder klare oder deutliche Eindrücke in unserem Verstande zu erzeugen, und dem Verstande hinwiederum kommt die entsprechende Aufnahmefähigkeit zu. Aus der verschiedenen Vollkommenheit oder Klarhrit oder Deutlichkeit der Eindrücke ergibt sich die verschiedene Vollkommenheit oder Klarheit oder Deutlichkeit der Begriffe.

Je unvollkommner nun ein Begriff, desto unbestimmter und allgemeiner, je vollkommner, desto bestimmter und spezieller ist er. Der Begriff der spezifischen Differenz [1] ist der vollkommenste, folglich der bestimmteste und speziellste aller Begriffe; der Begriff der nächsten Gattung ist schon unvollkommner, folglich schon unbestimmter und allgemeiner; der Begriff des Seins endlich ist der unvollkommenste, folglich der unbestimmteste und allgemeinste aller Begriffe. Wir haben also bei dem Begriffe der spezifischen Differenz gänzliche Bestimmtheit, bei dem Begriffe der nächsten Gattung teilweise Bestimmtheit und weitere Bestimmbarkeit durch spezifische Differenzen, bei dem Begriffe des Seins endlich gänzliche Unbestimmtheit.

So ergibt sich von der spezifischen Differenz bis zum Sein eine Skala von Begriffen, deren Allgemeinheit zu ihrer Vollkommenheit und Bestimmtheit in umgekehrtem Verhältnisse steht [2].

[1] Nachdem der Autor *a. a. O.* 69 bB etc., 68 a und 71 bB-72 aA nur von dem Begriffe der „differentia" gesprochen hat, führt er 68 bA den Begriff der „species ultima" und 72 aAC den Begriff der „species" und 72 bA den Begriff der „species specialissima" ein. Daß er aber auch hier den Begriff der spezifischen Differenz meint, geht aus dem ganzen Zusammenhange und vor allem aus der Tatsache hervor, daß sich die Darlegungen über den Ursprung und die Beschaffenheit dieses Artbegriffes mit den entsprechenden Darlegungen über den Begriff der spezifischen Differenz decken. So heißt es z. B., daß Gattungs- und Artbegriff sich wie Potenz und Akt zueinander verhalten und daß der Gattungsbegriff durch den Artbegriff näher bestimmt werde. Eine analoge Unklarheit im ersten Teile des § 22.

[2] „Conclusio est haec, quod diversitas conceptuum generis et differentiae habet ortum ultimate ex diversitate impressionum, quas eadem res simplex omnino nata est facere, quarum una est magis perfecta, reliqua minus, propter quas eadem res in intellectu apparet obiective magis et minus perfecte. Et sic diversitas obiectiva, quae est diversitas conceptuum, est ex diversitate formali impressionum factarum in intellectu hoc modo, quod immediate ex obiecto et potentia oritur diversitas impressionum, ex iis autem oritur diversitas obiectiva in re. Ex hoc enim, quod res facit imperfectam impressionem sui in intellectu, oritur conceptus generis, quo res concipitur imperfecte et

Wie nun sucht Aureoli diese von der Anschauung fast aller Scholastiker stark abweichende Meinung zu begründen?

indistincte, ex hoc vero, quod eadem res facit perfectam impressionem sui in intellectu, oritur conceptus differentiae, quo res concipitur in esse specifico et distincto." *a. a. O.* 66 bB etc. „Consequentiam probo, quia omne quod est in genere, habet conceptum communiorem suo proprio conceptu, qui est conceptus generis. Conceptus enim generis est communior conceptu speciei et possibilis formari de specie. Antecedens patet. Sed conceptus entis non est conceptus generis et ratio huius est, quia in conceptu generis necessario est aliqua ratio in actu obiectiva et alia in potentia. Hinc est, quod ratio generis est forma media inter actum et potentiam secundum Commentatorem. Cuius quidem ratio est, quia conceptus generis, ut superius dicebatur, fit in intellectu virtute alicuius impressionis imperfectae factae a re illa, in qua communicant aliae res. Et quia eadem res apta nata est ad movendum et ad causandum perfectam sui impressionem in intellectu, in qua non communicant illa, quae communicabant impressione imperfecta, hinc est, quod potest movere ad actualiorem conceptum, qui non componitur cum priori, sed explicat, designat et determinat illum et ideo conceptus generis est conceptus imperfectus, confusus et potentialis, exspectans perfici per conceptum ulteriorem factum in virtute perfectae impressionis et determinari et actuari per illum, sicut materia est purum possibile, exspectans perfici et determinari per formam. Et ideo bene patet, quomodo ratio generis est media inter potentiam et actum." *ebd.* 72 aC etc. „Hoc etiam patet ex alio, quoniam omnia individua sunt apta nata movere ad impressionem perfectissimam, in qua non communicant, ex qua oritur in intellectu conceptus cuiusdam rationis obiectivae perfectae et actualis, quae est conceptus speciei specialissimae. Eadem etiam individua sunt apta nata movere ad impressionem imperfectiorem, in qua conveniunt, ex qua oritur in intellectu conceptus unius rationis obiectivae, sed non actualis, ut prior erat, sed potentialis, determinabilis tamen per illam. Adhuc tertio individua eadem apta nata sunt movere intellectum ad imperfectissimam impressionem, in qua communicant, ex qua oritur conceptus unus in intellectu. Sed ille non est conceptus alicuius rationis unius obiectivae, sed est conceptus spoliatus omni ratione determinata in actu, ideo non est conceptus rationis actualis sed possibilis. Nullam tamen rationem dicit determinatam nec actu nec potentia..." *ebd.* 72 aA. Daß die Darlegungen über das „genus proximum" für alle „genera" gelten, beweisen folgende Worte: „Aliquando vero conceptus sic confusus est, ut relinquatur in eo aliquid medio modo distinctum et talis est conceptus generum omnium usque ad generalissima inclusive. Sic enim suas species implicite comprehendunt, ut semper relinquatur aliqua propria ratio generis, distincta quidem et explicita, nihilominus tamen distinguitur amplius per differentias specierum." *I. Sent.* 127 aAB. Vgl. *II. Sent.* 67 aCD bA—E, 68 bAEF, 69 bD, die weiteren Ausführungen dieses § sowie die Darlegungen des folgenden § über Aureolis Sprache. Aureolis eingehende und tief in die Probleme der Logik, Metaphysik und Theodizee eingreifende Erörterungen über den Seinsbegriff *I. Sent.* 113 ff., 1011 etc. behalten wir einer besonderen Abhandlung vor.

Der erste nicht ganz klare und eindeutige Beweis läßt sich vielleicht in folgender Weise am besten wiedergeben.

Wie sich der Begriff dieses Weißen zu dem Begriffe dieser Farbe verhält, so verhält sich der Begriff des Weißen zu dem Begriffe der Farbe. Nun aber beruht die Verschiedenheit der beiden ersten Begriffe nur auf der Verschiedenheit der Eindrücke, die ein und dieselbe Sache in unserem Verstande bewirkt. Folglich auch die Verschiedenheit der beiden letzten Begriffe[1].

Den Obersatz sucht Aureoli durch die ganz allgemeine Erwägung zu stützen, daß dasselbe Verhältnis, welches zwischen zwei Individualbegriffen herrscht, auch zwischen ihren Allgemeinbegriffen sich findet[2].

Zum Beweise des Untersatzes führt Aureoli in anderer und charakteristischer Form das schon gebrauchte Beispiel an: „Quia aliquis videns leporem a longinquo, cognoscit eum coloratum et habet per visum iudicium de hoc colore; appropinquante autem lepore habet iudicium de hac rubedine. Quaero tunc: „Unde oritur diversitas iudicii, qua iudicatur primo hic color, deinde haec rubedo?"" Die Verschiedenheit dieser Sinnesurteile beruht nicht auf verschiedenen Realitäten in dem gesehenen Gegenstande. Wäre nämlich die Realität dieser Farbe von der Realität dieses Weißen verschieden, welcher Grund wäre dann vorhanden, daß die erstere aus der Ferne eher gesehen würde als die letztere? Ja da die Realität dieses Weißen vollkommner und aktueller ist (perfectior et actualior) als die Realität dieser Farbe, müßte umgekehrt aus der Ferne zuerst die Realität dieses Weißen gesehen werden. Die Verschiedenheit jener Sinnesurteile beruht aber auch nicht auf verschiedenen Tätigkeiten oder Ähnlichkeiten, da dem Sinne das vergleichende und diskursive Denken abgeht. Dies ergibt sich aus den bisherigen Darlegungen[3]. Also kann die Verschiedenheit jener

[1] „Sicut se habet diversitas generis et differentiae in individuo, sic se habet diversitas conceptus generis et differentiae in universali. Verbi gratia volo dicere, quod sicut se habet conceptus huius albedinis ad hunc colorem, sic se habet conceptus albedinis in universali ad colorem. Sed diversitas huius coloris et huius albedinis non est nisi ex diversitate impressionum, quas facit eadem res in intellectu. Ergo." *a. a. O.* 66 bDE.

[2] „Maior patet. Quia sicut se habet individuum unius universalis ad individuum alterius universalis, sic universale ad universale." *a. a. O.* E.

[3] *a. a. O.* E etc. Vgl. das erste Argument von § 10. *ebd.* 68 aD wird außerdem von einem „videri sub conceptu", 69 bCD von einem „error" der

Sinnesurteile nur auf den verschiedenen Eindrücken beruhen, durch die ein und dieselbe Sache von Natur befähigt ist, verschiedene Begriffe zu erzeugen.

Der zweite Beweis stützt sich auf die Aussprüche des Philosophen und Kommentators und lautet also:

Wenn eine Verschiedenheit von Begriffen auf der Schwäche und Vollkommenheit des Verstandes beruht, entsteht sie nur infolge der verschiedenen Eindrücke, die ein und dieselbe Sache je nach dem Grade ihrer Konformität zum Verstande von Natur zu erzeugen vermag. Nun aber beruht die Verschiedenheit der Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz auf der Schwäche und Vollkommenheit des Verstandes. Folglich entsteht diese Verschiedenheit nur infolge der verschiedenen Eindrücke, die ein und dieselbe Sache je nach dem Grade ihrer Konformität zum Verstande von Natur zu erzeugen vermag[1].

Je wirkungsfähiger, so sucht Aureoli den Obersatz zu beweisen, ein Ding ist, einen desto stärkeren Eindruck kann es erzeugen; je wirkungsfähiger desgleichen der Verstand ist, einen desto stärkeren Eindruck kann er aufnehmen[2].

Den Untersatz beweist Aureoli durch die Bemerkung des Philosophen und Kommentators, daß ein Kind anfangs jeden Mann für seinen Vater hält, mit der Entwickelung und Vervollkommnung seines Verstandes aber den Vater von den anderen Männern unterscheidet. Unsere gesamte Erkenntnis schreitet also von dem Unvollkommnen zum Vollkommnen, von dem Unklaren zum Klaren, von dem Unbestimmten zum Bestimmten fort. Welches ist nun der Grund dieser Erscheinung?

Solange der Verstand noch schwach ist, kann er nur einen schwachen Eindruck aufnehmen, der einen schwachen und un-

Sinne gesprochen. Über diese Sinnesbegriffe und Sinnesurteile vgl. auch *ibd.* 104 bF, 105 bDE, *I. Sent.* 624 aB etc.

[1] „Secunda ratio principalis fundatur in dicto Philosophi et Commentatoris primo physic. Arguo enim sic. Diversitas, quae oritur ex debilitate et vigore intellectus, habet ortum ex diversitate impressionum, quas eadem res apta nata est ponere proportionaliter secundum conformitatem ad potentiam intellectivam. Sed diversitas conceptuum generis et differentiae provenit ex vigore et debilitate intellectus. Ergo.“ *a. a. O.* 67 aC.

[2] „Quia res quanto virtuosior est, tanto causat fortiorem impressionem et similiter intellectus quanto est vigorosior, tanto recipit impressionem magis vigorosam.“ *a. a. O.* D.

klaren Begriff erzeugt, nimmt aber der Verstand an Vollkommenheit zu, dann vermag er auch einen stärkeren Eindruck aufzunehmen, der einen vollkommneren und klareren Begriff erzeugt. Während nun, wie die obigen Autoritäten beweisen, jene beiden Eindrücke von derselben einfachen Sache herrühren, beruht jene verschiedene Aufnahmefähigkeit des Verstandes auf der allmählichen in seiner Natur begründeten Entwickelung [1].

Indessen kann Aureoli diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ohne ähnlich wie in dem ersten Argumente gegen die Realitätentheorie zu polemisieren. Entsprächen nämlich, so führt er aus, den Begriffen der nächsten Gattung und spezifischen Differenz verschiedene Realitäten in den Dingen, dann müßte unser Verstand zuerst das Klarere und Bestimmtere erkennen, das vollkommner und aktueller ist (perfectius et actualius) und darum schneller Eindrücke erzeugt. So sehen wir ja auch, daß einige ausnahmsweise stark auf die Sinne einwirkende Dinge bei den Kindern die stärksten Eindrücke verursachen, deren sie sich noch später nach langer Zeit erinnern. Nun aber erfahren wir im Gegenteil (contrarium experimur), daß unsere Erkenntnis von dem Unklaren und Unbestimmten zum Klaren und Bestimmten fortschreitet. Somit entsprechen den Begriffen der nächsten Gattung und spezifischen Differenz nicht verschiedene Realitäten in den Einzeldingen [2].

Der dritte Beweis ist teilweise aus dem sonst von Aureoli viel bekämpften Avicenna entlehnt und lautet:

[1] „Minor patet per Commentatorem primo physic., ubi dicit, quod infans in principio comprehensionis existimat omnem virum patrem esse et, cum vigoratur suus intellectus, cognoscit patrem inter ceteros viros. Et ratio huius est, quia quando intellectus est debilis, recipit impressionem debilem et tunc res apparet ei debiliter et confuse et hinc est, quod omnis nostra notitia habet ortum ab imperfecto procedendo ad perfectum. Postquam vero intellectus fuerit vigoratus, recipit fortiorem impressionem et tunc res apparet ei perfectius et magis distincte. Et utraque illarum impressionum fit ab eadem re simplici, ut patet ex auctoritate praedicta... prius intelligimus confusa magis, deinde procedimus ad magis determinata et tota ratio est, quia intellectus propter sui debilitatem primo aptus natus est recipere debiliorem impressionem, qua recepta vigoratur eius intellectus et est aptus natus recipere fortiorem impressionem.“ *a. a. O.* E etc. Vgl. *I. Sent.* 136 bC, 822 aEF sowie u. S. 112, Anm. 1.

[2] *a. a. O.* F etc.

Ein Unterschied, der nur in der verschiedenen Bestimmtheit besteht, rührt nicht von verschiedenen Realitäten, sondern nur von verschiedenen Eindrücken eines Dinges her. Nun aber unterscheiden sich nach Avicenna die nächste Gattung und spezifische Differenz nur durch ihre verschiedene Bestimmtheit (penes implicitum et explicitum). Also rührt ihr Unterschied nicht von verschiedenen Dingen, sondern nur von verschiedenen Eindrücken eines Dinges her.

Zum Beweise des Obersatzes sagt Aureoli kurz, daß Unterschiede der Bestimmtheit nicht in den Dingen, sondern nur im Verstande existieren.

Der Mensch, so sucht Aureoli den Untersatz zu erhärten, setzt sich nicht aus dem „animal und rationale" zusammen, ist vielmehr ein „animal", das „rationale" ist. Daher handelt es sich hier nicht um eine Zusammensetzung, sondern nur um eine genauere Bestimmung (designatio, explicatio), wie ja auch die Universalien überhaupt durch das Partikuläre oder Singuläre nur genauer bestimmt werden (explicantur). Was für das „animal" und „rationale" gilt, gilt ebenso für die „coloreitas" und die „albedo" [1]. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß hier kein Beweis, sondern nur eine Umschreibung des Untersatzes vorliegt.

Ebenso ist der vierte Beweis, dessen Untersatz aus Aristoteles und dem Kommentator entlehnt ist, im wesentlichen nur eine weitschweifige und oft unklare Umschreibung und Erläuterung der schon öfter gehörten Grundgedanken. Wir werden darum diesen Beweis möglichst kurz zu fassen suchen.

Zunächst wird der Obersatz des Beweises in vier eingehenden Sätzen entwickelt, deren wichtigste Gedanken wir hier wiedergeben.

[1] „Tertia ratio ad idem est ex ratione terminati et interminati. Quoniam secundum Avicennam 2. Metaph. diversitas generis et differentiae est diversitas designationis, quia secundum eum homo non componitur ex animali et rationali, sed homo est animal, quod est rationale. Unde cum addo ad animal rationale, non est secundum eum compositio, sed est explicatio, sicut universalia explicantur per externa in particularibus. Particulare enim proprie non est nisi explicatio universalis. Tunc sic. Quando duae rationes sic se habent, quod una non differt ab alia nisi sicut implicita et explicita, diversitas eorum non oritur ex diversitate rerum, sed ex diversitate impressionum. Non enim explicitum et implicitum sunt in re, sed tantum in intellectu. Sed secundum Avicennam diversitas generis et differentiae est tantummodo penes implicitum et explicitum." *a. a. O.* bAB. Vgl. das erste Arg. des § 9.

1. Wie Gottes absolut einfache Realität (realitas simplicissima Dei) in seinem Intellekte starke und schwache Eindrücke (maior et minor impressio) erzeugen und ebendeshalb alle Geschöpfe sich in höherem oder niederem Grade assimilieren kann, ohne daß jenen verschiedenen Assimilationen verschiedene Realitäten in Gott entsprächen, so kann auch jedes beliebige andere Ding, und zwar ein und dasselbe absolut einfache Ding durch ein und dieselbe absolut einfache Realität (una res simplicissima per unam simplicissimam realitatem) vollkommne und unvollkommne Eindrücke in dem Verstande und durch dieselben vollkommne und unvollkommne Assimilationen des Verstandes an die Dinge bewirken, ohne daß jenen verschiedenen Assimilationen verschiedene Realitäten in dem Dinge zu Grunde lägen. Als Grund für die verschiedene Vollkommenheit der Eindrücke und Assimilationen wird hier die verschiedene Aufnahmefähigkeit des Erkenntnisvermögens gegenüber den verschiedenen Eindrücken der Dinge betont.

2. Da nun die Assimilation des Verstandes an die Dinge entweder durch den Akt des Verstandes oder durch die Spezies geschieht, kann ein und dasselbe einfache Ding (unica res simplex) verschiedene Akte oder Spezies in dem Verstande erzeugen. Die Streitfrage, ob zur Assimilation der Akt des Verstandes genüge, so daß die Spezies überflüssig wäre, will der Autor hier nicht entscheiden.

3. Weil nun die Begriffe von der Assimilation abhängen, bewirkt eine Verschiedenheit der Assimilation eine Verschiedenheit der Begriffe. Wo eine vollkommne Assimilation, da ein vollkommner Begriff, wo eine unvollkommne Assimilation, da ein unvollkommner Begriff.

4. Wenn nun mehrere Dinge einen vollkommnen Eindruck in dem Verstande erzeugen, ist der Eindruck, die entsprechende Assimilation und der durch beide bewirkte Begriff verschieden, wenn sie aber einen unvollkommnen Eindruck erzeugen, ist der Eindruck, die entsprechende Assimilation und der durch beide bewirkte Begriff für alle jene Dinge gleich und gemeinsam. „Sicut albedo, quia facit a remotis impressionem diminutam et imperfectam, facit eandem impressionem, quam facit nigredo. Ideo tam albedo quam nigredo a remotis videntur sub uno conceptu vide-

licet coloris, si sint in eadem distantia, quia propter eandem impressionem, quam faciunt, eodem modo assimilant intellectum ac per consequens ponuntur in esse obiectivo communi utrisque. Unde omnia, quae communicant in una impressione, communicant in uno esse obiectivo."

Indem also ein und dasselbe Ding, so faßt Aureoli den Grundgedanken des umfassenden Obersatzes zusammen, verschieden vollkommne Eindrücke und Assimilationen in unserem Verstande zu bewirken vermag, kann es einen unbestimmten und daher gemeinsamen und einen bestimmten und daher nicht gemeinsamen Begriff erzeugen.

Nun aber unterscheiden sich die Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz, wie aus Aristoteles und dem Kommentator bereits dargelegt wurde, nur durch ihre Bestimmtheit (penes distinctionem et indistinctionem sive, quod pro eodem habeo, determinationem et indeterminationem). Folglich beruht die Verschiedenheit der Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz nur auf der Verschiedenheit der Eindrücke, die ein und dasselbe Ding in unserem Verstande erzeugt [1].

Zum Schlusse läßt Aureoli eine ganze Reihe von Einwänden, besonders von dem im § 9 bekämpften skotistischen Standpunkte aus [2] gegen seine Anschauung erheben. Während nun das Hauptargument der Gegner die Zurückführung des Unterschiedes der nächsten Gattung und spezifischen Differenz auf Klarheitsgrade von Begriffen einer und derselben Sache angreift [3], bezieht sich ein Teil der Einwände auf die schon öfter verwandte Analogie zwischen Sinn und Verstand, ein anderer Teil auf die Erzeugung der Eindrücke durch die Dinge, ein letzter Teil auf die Begriffe und Aussagen und deren Verhältnis zu den Dingen [4]. Da nun diese ganze Diskussion viele und ausgedehnte Wiederholungen bringt, werden wir uns darauf beschränken, einige auch für unser Problem wichtige Gedanken des Aureoli über das Verhältnis von Sinn und Verstand, beziehungsweise Sinneseindruck und Verstandesein-

[1] *a. a. O.* 67 bC—68 bA.

[2] Dies folgt aus dem Charakter der Einwände und der Anspielung *a. a. O.* 71 aCD.

[3] *a. a. O.* 66 aF etc. [4] *a. a. O.*

druck mitzuteilen, sodann den Angriff auf die Unterscheidung der Klarheitsgrade bei den Begriffen der nächsten Gattung und spezifischen Differenz sowie deren Widerlegung anzuführen, schließlich den Haupteinwand des dritten Teiles wiederzugeben und um dessen Lösung alle übrigen bedeutsamen Gedanken dieser ganzen Darlegungen zu gruppieren.

Zwischen Sinn und Verstand, beziehungsweise Sinneseindruck und Verstandeseindruck, so führt Aureoli aus, herrscht nicht nur Ähnlichkeit, sondern auch mannigfache Verschiedenheit.

Zunächst hängt die Intensität und Qualität der Sinneseindrücke nur von der Vollkommenheit des Sinnes oder der Entfernung zwischen Sinnesorgan und Gegenstand ab. Während also der Sinneseindruck nicht dem Willen untersteht, kann der Wille „phantasma", „intellectus agens" und „possibilis" zur Tätigkeit veranlassen, so daß der „intellectus possibilis" einen Eindruck von dem „phantasma" und „intellectus agens" empfängt. Ebenso hängt die Beschaffenheit oder der Grad des Eindruckes sowie die Beschäftigung mit dem stärkeren oder schwächeren Eindrucke von dem Willen ab. Da nun bei den Kindern die Herrschaft des Willens in keiner Weise zur Geltung kommt, steht es nicht in ihrer Macht, sich stärkeren oder schwächeren Eindrücken zuzuwenden. Ihre Erkenntnis schreitet vielmehr natürlich und allmählich, entsprechend der natürlichen und allmählichen Entwickelung des Verstandes, vom Unvollkommnen zum Vollkommnen fort[1].

[1] „Quod autem dictum est de intellectu, potest apparere in visu. Sed notandum, quod quantum ad hoc non est differentia inter visum et intellectum nisi in tribus. Prima, quia impressio, quam res facit in visu, est naturalis, non voluntaria, ita quod non subest imperio voluntatis, quod sit tanta vel tanta impressio, videlicet maior vel minor, vel quod sit talis vel talis. Differentiae illae enim non eveniunt ex parte sensus sub dominio voluntatis, sed ex parte diversae approximationis vel ex parte imperfectionis potentiae. Sed ex parte intellectus phantasma et intellectus agens et possibilis sunt in potestate voluntatis et hoc quantum ad exercitum actus et ideo subest imperio voluntatis et illa impressio, quam intellectus recipit a phantasmate et intellectu agente et modus sive gradus ipsius impressionis. Ideo voluntarie possum et volo me convertere ad maiorem vel minorem impressionem. Et quia imperium voluntatis absorbetur in pueris, hinc est, quod non est in potestate eorum, converti ad maiorem vel minorem impressionem, sed naturaliter eorum cognitio incipit ab imperfecto ad perfectum, quod oritur ex debilitate intel-

Darum kann der Sinn bei einer bestimmten Entfernung nie zwei Eindrücke eines Gegenstandes haben. Ist der Sinn vollkommen, so bewirkt der Gegenstand einen stärkeren Eindruck und kann in diesem Falle keinen schwächeren Eindruck bewirken. Während es also nicht in der Macht des wahrnehmenden Sinnes und Subjektes steht, von einem Gegenstande bei bestimmter Entfernung einen vollkommnen und unvollkommnen Eindruck zu empfangen, trifft bei dem Verstande wegen seiner Abhängigkeit von dem Willen das gerade Gegenteil zu [1].

Ferner ist der Sinneseindruck immer mit einer bestimmten Lokalisation verbunden, während der Verstand von aller Lokalisation abstrahiert [2].

Doch ist schließlich jene Unabhängigkeit der Sinneseindrücke vom Willen auch ein Grund, weshalb den Sinnen mancher Irrtum fernbleibt, während die Abhängigkeit der Verstandeseindrücke vom Willen eine Quelle von Irrtümern ist. Diese Irrtümer zu vermeiden, lehrt die Dialektik [3].

lectus et vigoratione." *a. a. O.* 68 bA etc. Die obigen und folgenden Ausführungen machen es sehr wahrscheinlich, daß Aureoli eine unmittelbare Verstärkung der Intensität der Verstandeseindrücke durch den Willen annimmt. Vgl. auch *II. Sent.* 218 b etc., *III. Sent.* 454 etc. sowie den zweiten Beweis dieses §.

[1] „Secunda differentia est, quod visus non potest resolvere rem praesentem in duas impressiones, sicut potest intellectus. Cuius ratio est, quia diversitas illarum impressionum in visu non subest potestati nostrae sicut in intellectu et ideo non est in potestate visus, quod perfecte vel imperfecte recipiat impressionem. Immo hoc est vel ex debilitate potentiae vel diversitate distantiae, ita quod si res fuerit praesens et potentia perfecta, necessario sequitur impressio fortior, quam res potest facere neque tunc res est apta nata, facere debiliorem impressionem. Sed in intellectu est totum per oppositum." *a. a. O.* 68 bCD.

[2] „Tertia differentia est, quia illa impressio in sensu semper est cum quadam distanti situatione et lineatione ... Intellectus autem abstrahit ab omni tali." *a. a. O.* DE.

[3] „Ad primum de errore per visum responsum est ex notabili praemisso. Non enim est error in visu, quod a remotis res faciat in visu imperfectam impressionem, sed ex natura rei agentis et potentiae. Agens enim distans non est aptum natum facere ita fortem impressionem sicut propinquum nec potentia recipere ... Recipere diversas impressiones reductum est ad voluntatem et ideo difficile est regulare tales impressiones et potest ibi esse error in talibus abstractionibus (impressonibus?) et ideo ad illud requiritur specialis ars, puta Dialectica, quae dirigit in actibus rationis." *a. a. O.* 69 bC etc.

Nach diesen mehr psychologischen Darlegungen soll die mehr logische Frage behandelt werden, ob die Zurückführung des Unterschiedes der nächsten Gattung und spezifischen Differenz auf Klarheitsgrade von Begriffen einer und derselben Sache zulässig sei. So entschieden der Gegner in seinem Hauptargumente diese Frage verneint, so entschieden verteidigt sich Aureoli gegen diesen Angriff.

Jeder Begriffsunterschied, so argumentiert der Gegner, der nur von den verschiedenen Eindrücken einer und derselben Sache herrührt, ist, weil nur ein Unterschied der Vollkommenheit und Klarheit, kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied. Nun aber sind die Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz nicht durch den Grad der Klarheit, sondern als Begriffe, d. h. wesentlich voneinander verschieden. Also kann der Unterschied der Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz nicht von verschiedenen Eindrücken einer und derselben einfachen Sache herrühren [1].

Zum Beweise des Obersatzes wird angeführt, daß die verschiedene Vollkommenheit keine neue Art bewirkt. So ist ja auch die Klarheit, mit der die Seligen Gott schauen, infolge der verschiedenen Eindrücke verschieden, ohne daß deshalb ihre Begriffe wesentlich voneinander verschieden wären [2].

Der Untersatz wird mit einem „patet de se“ erledigt.

Demgegenüber unterscheidet Aureoli eine doppelte Ordnung der Klarheitsgrade, von denen nur die eine einen wesentlichen Unterschied der Begriffe bewirkt.

Verursachen nämlich mehrere Individuen, z. B. dieses Weiß und dieses Schwarz, bei möglichst starker Einwirkung einen vollkommnen und klaren und daher verschiedenen Eindruck, hingegen bei schwacher Einwirkung einen unvollkommnen und unklaren

[1] „Quia omnis diversitas conceptuum, quae est a diversis impressionibus eiusdem rei, sunt eiusdem rationis nec differunt nisi secundum clarum et minus clarum, perfectum et minus perfectum. Sed conceptus generis et differentiae non sunt huiusmodi, non enim differunt sicut clarum et obscurum, sed differunt obiective. Ergo.“ *a. a. O.* 66 aF etc.

[2] „Sed perfectum et imperfectum non variant speciem. Et confirmo, quia beati hoc modo vident Deum et clare et obscure propter aliam et aliam impressionem et tamen conceptus illi non sunt alterius rationis.“ *a. a. O.* 67 bA.

und daher gemeinsamen Eindruck, so ist dieser Unterschied der Klarheit ein wesentlicher und bewirkt einen wesentlichen Unterschied der entsprechenden Begriffe. Verursachen aber mehrere Individuen, z. B. dieses Weiß und jenes Weiß, bei möglichst starker Einwirkung denselben Eindruck, hingegen bei schwacher Einwirkung einen verschiedenen Eindruck, so ist dieser Unterschied der Klarheit nur ein gradueller und bewirkt einen nur gradUellen Unterschied der entsprechenden Begriffe. Hieraus folgt, daß nur die erste Abstufung der Klarheit genügt, die zwischen den Begriffen der nächsten Gattung und spezifischen Differenz bestehende wesentliche Verschiedenheit zu erklären[1].

Gehen wir nun zu dem wichtigen Einwande erkenntnistheoretisch-metaphysischer Natur aus dem dritten Teile der Einwände über.

Kein Verstandesprodukt (ens rationis; fabricatum per intellectum), so wird eingewandt, darf von Dingen außerhalb des Verstandes ausgesagt werden. Nun aber wird von Socrates, der ein Ding außerhalb des Verstandes ist, ausgesagt, daß er ein sinnliches Lebewesen und ein Mensch sei. Folglich rührt der Unterschied des sinnlichen Lebewesens und des Menschen in keiner Weise von dem Verstande, vielmehr ganz von dem Dinge her. Also entspricht jenen beiden Begriffen irgendeine Verschiedenheit in dem Dinge selbst[2].

[1] „Intelligo hic esse duplicem ordinem clari et minus clari et unus variat rationem obiectivam, alius non ... Clarum et obscurum, quando proveniunt ex duabus impressionibus, quae si essent perfectae, essent eadem impressio, non variant rationem obiectivam nec faciunt eam alterius rationis, sed tantummodo, quando proveniunt ex duabus impressionibus, quae si essent perfectae, non essent eadem impressio. Exemplum. Si haec albedo et nigredo agerent secundum ultimum virtutis, necessario causarent in intellectu aliam et aliam impressionem; si vero agerent remisse, possent causare eandem impressionem. Sed haec albedo et haec albedo se habent e contrario, quia si agerent secundum ultimum sui, causarent eandem impressionem, si vero agerent remisse, causarent aliam intentionem in istis ... Per hoc patet, quod licet albedo haec infra speciem albedinis sit apta nata causare conceptum sui clarum et obscurum, semper remanebit in specie albedinis et ibi clarum et obscurum non sufficiunt ad intentionem generis et differentiae." *a. a. O.* 71 aD etc.

[2] „Quartum dubium est, quod nullum ens rationis praedicatur de aliquo, quod est una res extra. Sed de Socrate demonstrato extra praedicatur

Die Aussage: „Der Mensch ist ein sinnliches Lebewesen," so erwidert Aureoli, bezieht sich entweder auf die Erkenntnis als solche oder auf das Ding als solches oder auf das Ding, insofern es erkannt ist.

Im ersteren Falle wäre der Sinn der Aussage: „Der Begriff des Menschen ist der Begriff des sinnlichen Lebewesens," und diese Aussage ist falsch [1].

Die zweite Annahme ist in sich widersprechend, da ein Ding unserer Aussage nur dadurch zugängig wird, daß sich ihm unser Verstand in einem Akte assimiliert und auf Grund dieser Assimilation die entsprechende Erkenntnis (apparere, esse apparens, apparentia, concipi, concipi passive) erzeugt [2]. Wie verhält sich nun diese Erkenntnis, die als solche ein reines Verstandesprodukt ist, zum erkannten Gegenstande? Sie inhäriert ihm weder als Akzidens noch bildet sie mit ihm ein „compositum" oder „aggregatum", ist vielmehr mit ihm so zu der absolut einfachen und unteilbaren Einheit des Begriffes verbunden, daß den Gegenstand des Begriffes mit ausschließen müßte, wer sein Erkenntniselement ausschließen wollte [3].

animal et homo. Ergo in ratione animalis vel hominis nihil continetur, quod sit ab intellectu. Ergo totum erit ex parte rei, ergo aliqua diversitas in re." *a. a. O.* 69 bA.

[1] „Respondeo: Aut praedicatio intelligitur fieri ratione ipsius concipi vel ratione rei, indivisae tamen a concipi. Primo modo propositio est falsa, quia esset sensus, cum dico: „Homo est animal,": „Conceptus hominis est conceptus animalis," quod falsum est." *a. a. O.* 70 bA.

[2] „De natura enim intellectus est, quod facta assimilatione eius ad rem per ipsam formalem similitudinem statim res capit esse apparens, ita quod ibi est considerare rem illam et apparentiam, qua formaliter dicitur esse in prospectu. Illa autem apparentia est in intellectu ratione formalis assimilationis in intellectu (intellectus?), quae est per actum et ideo ad variationem assimilationum sequitur variatio apparentiarum et sic potest stare diversitas apparentiarum cum simplicitate rei, ut sic res illa capiat aliud et aliud esse apparens. Si ergo assimilatio sit clara, res habebit esse clarum apparens, si obscura, obscurum. Sic ergo est eadem res addita alia et alia apparentia, quae nihil est reale, sed tantum intentionale. Non enim apparentia illa est in re, sed in intellectu tantum." *a. a. O.* 70 aB etc. Über das „esse apparens" vgl. Prantl (*a. a. O.* 325 f.) und Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II, 98 f.

[3] „Tunc ergo venit difficultas, quomodo illud additum se habebit ad rem, puta apparentia, qua res apparet clare et illa, qua apparet obscure, aut ut ad substratum aut ut ad compositum. Respondeo. Non se habet ut ad

Da nun jene scharfe Trennung der Erkenntnis- und Seinsordnung unzulässig, ja in sich unmöglich ist, bleibt nur die dritte Möglichkeit übrig, daß sich die Aussage: „Der Mensch ist ein sinnliches Lebewesen," auf das Ding, insofern es erkannt ist, bezieht. Subjekt und Prädikat dieses Urteiles bezeichnen daher zwar unmittelbar den Gegenstand, mittelbar aber auch die Erkenntnis desselben. Beiden Begriffen entspricht aber keine Verschiedenheit in dem Gegenstande selbst: sie sind vielmehr nur die verschieden vollkommnen und klaren Begriffe eines und desselben Gegenstandes, herrührend von verschieden vollkommnen und klaren Assimilationen des Verstandes an dieselben. Das Verhältnis der beiden Begriffe in der Aussage ist folglich kein „componere" oder „aggregare", sondern ein „explicare", d. h. der unvollkommne und unklare Begriff wird durch den vollkommnen und klaren Begriff bestimmt, erklärt, erläutert [1].

substratum. Tunc enim posset res illa apparens resolvi in duo et illa in se intelligi sine apparentia et tunc illa superflueret et ideo dico, quod illud apparere obiectivum confuse, quod est ratio generis, non se habet ad rem sicut modus additus, sed ipsum cum realitate constituunt unum indivisum, fundant omnino unam unitatem et tale sic indivisum est conceptus ille obiectivus et omnibus communis, qui nihil aliud est, quam res indivisa a suo concipi passive, quod quidem concipi passive ut sic non est aliquid extra additum rei. Et ideo conceptus generis est res illa tota indivisa cum uno concipi passive et conceptus differentiae est illamet res tota indivisa cum alio concipi passive, ita quod res cum suo concipi non est unum compositum nec aggregatum, sed unum omnino simplex indivisum. Ex hoc apparet solutio ad illas duas difficultates tertiam et quartam. Ex hoc apparet etiam, quod quando res est in illo apparere confuso, dicitur conceptus confusus, sub apparere vero determinato dicitur conceptus determinatus. Ideo intellectus veniens de confuso ad determinatum nec componit nec aggregat, sed explicat, et hoc est, quod vult dicere Avicenna ubi supra." *a. a. O.* 70 aD etc. „Res sic est indivisa a suo concipi, quod impossibile est eam accipere per intellectum sine concipi absque contradictione. Da enim, quod intellectus capiat eam sine concipi, ex hoc, quod capit eam, concipit eam, ex hoc vero, quod sine concipi concipit eam, non concipit eam. Quod implicat contradictionem. Et ideo necessario oportet, quod res annexa uni concipi praedicetur de re annexa alteri concipi." *ebd.* bD.

[1] „Secundo ergo modo tantum tenet praedicatio et sic verificatur propositio, cum dico: „Homo est animal," non ratione concipi in recto, sed in obliquo per explicationem, sicut dicit Avicenna. Unde cum dico: „Homo est animal," res est, quae subiicitur et praedicatur, non tamen ut sic res excluditur a concipi, cum sit indivisum cum ipso, sed res ibi capitur in subiecto et in praedicato in recto, ipsum vero concipi utrobique cadit in obliquo, ut

Wenn nun, wie Aureoli immer wieder im Anschluß an Aristoteles, den Kommentator und vor allem Avicenna betont, die Unterscheidung von nächster Gattung und spezifischer Differenz keine reale, sondern nur eine gedankliche ist, dann findet sie auch auf die reinen Geister, die Engel, ihre Anwendung[1], ja selbst für Gott, das absolut einfachste Wesen, dürfte und müßte sie angenommen werden, wenn hier nicht andere Gründe dagegen sprächen[2].

§ 13. Rückblick und Würdigung.

Damit wir nicht den Zusammenhang der oft verschlungenen und in den einzelnen Abschnitten nicht immer übereinstimmenden Darlegungen verlieren, wird es gut sein, den ersten Abschnitt in wenigen Sätzen zusammenzufassen und nach Inhalt, Form und Wert kurz zu würdigen.

1. Den Begriffen der spezifischen Differenz und nächsten Gattung entsprechen weder verschiedene das innere Wesen ausmachende Realitäten, noch verschiedene in die Erfahrung fallende Erscheinungen eines Dinges, noch auch verschiedene, d. h. größere

sit sensus: „Homo est animal,“: „Res, quam sic concipio scilicet determinate est res, quam sic concipio videlicet confuse.““ *a. a. O.* bAB. Vgl. die beiden vorigen Anmerkungen, den Anfang dieses § sowie den zweiten Einwand des § 14. Störend wirkt bei dem letzten Einwande und seiner Widerlegung, daß außer dem Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz bereits der Art- und Individualbegriff mit hineingezogen und außerdem nicht genügend zwischen den Beziehungen der Begriffe in- und außerhalb des Urteils unterschieden wird.

[1] *a. a. O.* 71 bB—E.

[2] „Secundum dubium est, quia secundum hoc sequitur, quod Deus sit compositus ex genere et differentia, cum moveat intellectum ad diversas impressiones ei proprias et in quibus aliae res conveniunt.“ „Ad secundum dubium dicunt quidam propter hoc, quod non repugnet Deo compositio ex genere et differentia et habent isti pro se auctoritates multas et rationes, quas adduxi in primo libro et confirmatur, quia ex quo propter tales conceptus nullam compositionem oportet ponere in Deo a parte rei, quare repugnet Deo, quod ponatur in genere, non apparet.“ *a. a. O.* aE etc. Die in diesem ganzen Abschnitte und besonders in dem letzten § berührten logischen, erkenntnistheoretischen und psychologischen Anschauungen Aureolis, die nicht unmittelbar unser eigentliches Thema betreffen, können hier nicht eingehend dargelegt werden. Sie sind ebenso originell wie kompliziert, enthalten manche Unklarheiten und Widersprüche und bedürfen gesonderter Behandlung. Vgl. die Vorrede.

und geringere Ähnlichkeiten zwischen den Dingen, sondern nur ein und dasselbe absolut einfache Ding. Wohl sind jene verschiedenen Erscheinungen fast immer und diese verschiedenen Ähnlichkeiten zuweilen Ausgangspunkt zur Bildung jener Begriffe, nie aber deren eigentlicher und wesentlicher Inhalt.

Wie erklärt nun Aureoli positiv den doch einmal bestehenden Unterschied jener Begriffe?

Jene Begriffe wie auch die höhern Allgemeinbegriffe sind zwar wesentlich voneinander verschieden, aber nicht durch etwas außer ihnen Gelegenes, sondern durch sich selbst, d. h. durch die Vollkommenheit oder Klarheit oder Bestimmtheit, mit der sie ein und dasselbe absolut einfache Ding abbilden. Die Allgemeinheit eines Begriffes besteht also wesentlich in der Unvollkommenheit oder Unklarheit oder Unbestimmtheit, die es unserem Verstande ermöglicht, jenen Begriff als Abbild mehrerer Individuen zu betrachten. Je unklarer der Begriff, desto größer seine Allgemeinheit, je klarer der Begriff, desto geringer seine Allgemeinheit. Werden nun zwei Begriffe in der Aussage verbunden, so wird der allgemeinere Begriff durch den weniger allgemeinen bestimmt, erklärt, erläutert.

Wenn nun die Allgemeinheit eines Begriffes in seiner Unklarheit und die Verschiedenheit der Allgemeinbegriffe in den verschiedenen Graden ihrer Unklarheit besteht, wodurch entstehen die verschiedenen Allgemeinbegriffe?

Ein und dasselbe einfache Ding bewirkt in unserem Verstande verschieden vollkomme oder klare oder bestimmte Eindrücke und Assimilationen, welche die unmittelbare und eigentliche Ursache der verschiedenen Vollkommenheit oder Klarheit oder Bestimmtheit der Begriffe sind. Die Beschaffenheit der Eindrücke und Assimilationen aber hängt von der Stärke der Einwirkung, der Vollkommenheit des Verstandes und dem Einflusse des Willens ab.

2. Als erster charakteristischer Zug dieser Darlegungen ergibt sich die Ablehnung jeder irgendwie realistischen Deutung der Allgemeinbegriffe durch Aureoli. Nicht nur wird die Realitäten- oder Formalitätenlehre seines Lehrers Duns Scotus als direkte Verdinglichung der Allgemeinbegriffe abgelehnt, es wird auch die einer empiristischen Auffassung viel näher stehende

Apparitionen- und Konformitätentheorie auf das entschiedenste zurückgewiesen. Zwar erwähnt Aureoli gelegentlich die Anschauung des Aristoteles und Kommentators, daß die Universalien ihr aktuales Sein nur im Verstande, hingegen ein potentiales Sein auch in den Dingen besitzen [1], ohne jedoch Stellung zu dieser Lehre zu nehmen; zwar gibt er zu, daß der Gegenstand jener Allgemeinbegriffe die diesen entsprechenden verschiedenen Eindrücke virtuell in sich enthalte, behauptet aber zugleich, daß dadurch in keiner Weise eine reale Verschiedenheit in jenen einen und absolut einfachen Gegenstand eingeführt werden solle, wie ja auch andere Wirkursachen ohne jede reale Verschiedenheit in sich selbst verschiedene Wirkungen in sich enthalten könnten [2]. Desgleichen benutzt Aureoli alle übrigen sich bietenden Ausgangspunkte zu einer realistischen Deutung der Allgemeinbegriffe, z. B. seine Darlegung über die Fundamente der Relationen [3], nur dazu, um in schroffen und stark übertreibenden Ausdrücken jede realistische Universalienlehre abzuweisen.

Aber trotz dieses antirealistischen Zuges hält Aureoli an der Objektivität der Allgemeinbegriffe fest. Wie jeder Begriff auf einer Assimilation des Verstandes an sein Objekt beruht, so entstehen auch die Allgemeinbegriffe nur durch eine verschieden vollkommne Assimilation des Verstandes an den erkannten Gegenstand und sind folglich nur verschieden vollkommne Abbilder dieses einen, identischen und absolut einfachen Gegenstandes. Da sich nun jene Verähnlichung bereits in dem Akte des Verstandes vollzieht, darf auch Aureolis Polemik gegen die „species intelligibiles" nicht im Sinne einer reinen Subjektivität der Allgemeinbegriffe oder der Begriffe überhaupt gedeutet werden [4]. Nichts liegt hier Aureoli so fern als dieser Gedanke.

[1] *a. a. O.* 63 bF etc.

[2] „Dico, quod habet ortum (scil. diversitas rationum generis et differentiae) a re eadem simplicissima, quae virtualiter continet duas impressiones, non quod hoc, quod dico „virtualiter duas impressiones" ponat in re aliquam diversitatem, sed idem est, ac si dicerem eandem rem continentem duos effectus." *a. a. O.* 68 bE. Vgl. *ebd.* 66 bC, 69 bA, 70 bF etc.

[3] *a. a. O.* 65 bF etc.

[4] Über diese Polemik vgl. *I. Sent.* 319 f., 783 f. *II. Sent.* 127 ff., Prantl (*a. a. O.* 322 f.), Stöckl (*a. a. O.* 974 f.), Hauréau (*a. a. O.* 320 ff.) und Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II, 56, 58, 86, 460.

Wenn nun jene Allgemeinbegriffe nur verschieden klare Abbilder einer und derselben absolut einfachen Sache sind, wenn diese verschiedene Klarheit nur durch die verschieden klaren Eindrücke und Assimilationen bedingt ist, wenn deren verschiedene Klarheit schließlich nur von der Stärke der Einwirkung, der Vollkommenheit des Verstandes und dem Einflusse des Willens abhängt, dann haben wir hier ferner das Prinzip eines stark psychologischen Konzeptualismus von voluntaristischer Färbung. Schon hier erscheint das Problem fast ganz in die Psychologie verlegt, und es tragen die Darlegungen und Beweisführungen einen stark psychologischen Charakter.

Obwohl nun Aureoli sowohl in dem ersten wie auch zweiten und dritten Abschnitte dieses Teiles, die sämtlich dem Kommentar zum II. Sentenzenbuche angehören, die Universalienfrage ex professo behandelt, erwähnt er doch mit keinem Worte die nominalistische Beantwortung derselben. Hingegen bietet er uns bei seinen Untersuchungen über das Wesen der Intention (und ihre verschiedenen Arten) in dem Kommentar zum I. Sentenzenbuche eine kurze, aber entschiedene Ablehnung einer Anschauung, die dem nominalistischen Lösungsversuche des Universalienproblems ähnlich ist. Aureoli bezeichnet es hier als Schwäche (defectus) einer Meinung, die nach Prantl „offenbar der scotistischen Richtung angehörte", aber doch weiter verbreitet gewesen zu sein scheint[1], „quia imaginatur, quod res concepta denominetur tantummodo ab actu intellectus et non capiat aliquod esse intentionale plus quam Caesar, qui pingitur, capiat a pictura. Hoc enim est impossibile."[2] Die Beweise für diese Behauptung sind folgende.

Von einem Dinge einen Namen empfangen, heißt nicht, ihm gegenwärtig sein oder erscheinen, ihm gegenübergestellt oder dargeboten oder von ihm geschaut werden, wie aus dem Verhältnis des wirklichen Caesar zu dem Gemälde oder der Statue Caesars ersichtlich ist. Nun aber besteht die Erkenntnis nach Ausweis der Erfahrung gerade darin, daß das erkannte Ding dem Verstande gegenwärtig ist oder erscheint, ihm gegenübergestellt oder dargeboten oder von ihm geschaut wird. Folglich nimmt das Ding in der

[1] Prantl (*a. a. O.* 321). [2] *I. Sent.* 531 aD.

Erkenntnis nicht einen bloßen Namen, vielmehr ein intentionales Sein an[1].

Während die Benennung einen Namen oder ein Wort voraussetzt, hat der von unserem Verstande gebildete und in ihm vorhandene Begriff keine Beziehung zu irgendeiner Sprache, sieht vielmehr nach Augustin von jedem Namen und Worte ab. Folglich nimmt das Ding in der Erkenntnis nicht einen bloßen Namen, sondern ein anderes Sein an[2].

Unser Verstand ist es, der ein Ding nach einem anderen benennt, und zwar deshalb, weil ihn letzteres zur Erkenntnis des ersteren führt, wie wiederum aus dem Verhältnisse des wirklichen Caesar zu dem Gemälde Caesars ersichtlich ist. Folglich setzt jede Benennung bereits eine Erkenntnis voraus, und es besteht also die Erkenntnis in etwas mehr als einer bloßen Benennung. Auch würde man bei der gegnerischen Annahme zu einer unendlichen Reihe von Erkenntnissen kommen[3].

[1] „Denominari ab aliquo non est esse praesens aut apparens denominanti sed nec esse in conspectu aut prospectu illius nec illi obiici aut offerri, sicut patet, quod Caesar pictus non est praesens aut apparens picturae nec est in conspectu aut prospectu ipsius nec sibi obiicitur aut offertur. Sed experientia docet, quod res cognita est apparens, praesens, obiecta et oblata intellectui nec non et in prospectu aut conspectu illius. Ergo non habet ibi solum denominari, immo aliquod esse intentionale." *a. a. O.* bAB. In ähnlicher Weise heißt es *ebd.* aEF: „Manifestum est, quod per solum denominari non dicuntur (scil. entia) in ea (scil. in anima), alioquin Caesar sculptus aut pictus aeque erit in pictura seu sculptura, sicut res intellectae erunt in anima."

[2] „Manifestum est siquidem, quod denominari praesupponit nomen aut aliquod vocabulum. Sed conceptus, qui lucet in acie cogitantis et qui formatur et concipitur obiective, nullius linguae est, immo ab omni nomine et omni vocabulo abstrahit secundum Augustinum decimo quinto de Trinitate cap. 10. Ergo res, quae concipitur, capit esse aliud, quam solum denominari." *a. a. O.* aE.

[3] „Omne denominari praesupponit intelligi, intellectus enim est, qui facit denominationem unius rei ab alia. Unde nec Caesar est in pictura intentionaliter nec denominatur ab ea pictus, sed intellectus facit istam denominationem Caesaris a pictura, eo quod ducitur in notitiam eius per picturam. Ex quo patet, quod omnis denominatio praesupponit apprehensionem. Sed constat, quod hoc non esset, nisi apprehendi esset aliquod plus quam ab apprehensione denominari. Pari enim ratione haec denominatio praesupponeret aliam apprehensionem et illa aliam et sic in infinitum. Ergo necessarium est, rei intellectae attribui aliquid plus quam denominari." *a. a. O.* bBC.

Während die weitere Berufung auf die Einteilung des Seins durch Aristoteles in das „esse in anima et esse in re extra“ weniger Bedeutung hat [1], ist die folgende Übertragung der Polemik auf eine nominalistische Deutung der Allgemeinbegriffe um so wichtiger.

„Homo“ und „animal“ sind, wie unzweifelhaft feststeht, nicht nur verschiedene Benennungen, sondern verschiedene Begriffe einer und derselben einfachen Sache. Die Erkenntnis besagt also hier keine bloße Benennung, sondern eine besondere Art des Seins. Nur darf man dieses abgeleitete und intentionale Sein nicht mit dem primären und realen Sein verwechseln [2].

Aureoli weist also eine dem eigentlichen Nominalismus in der Universalienlehre verwandte Anschauung in ihrer Anwendung auf die Begriffe überhaupt und die Allgemeinbegriffe insbesondere mit aller Bestimmtheit zurück [3].

Trotzdem läßt sich nicht verkennen, daß Aureolis Logik durch die starke und grundsätzliche Betonung der Sprache ein

[1] *a. a. O.* aF etc.

[2] „Homo et animal, quae sunt conceptus existentes in anima obiective, non est dubium, quod non sunt eadem res sub alia et alia denominatione. Non enim solum differunt denominative, sed constat, quod sunt una et eadem res sub alio et alio conceptu obiectivo vel potius sunt eadem res et alius et alius conceptus obiectivus. Ergo esse conceptum obiectivum non dicit solum denominari, immo quendam specialem modum essendi intentionalem et diminutum, ex quo non licet inferre esse simpliciter et reale.“ *a. a. O.* bE. Zu der ganzen Frage vgl. *I. Sent.* 198 bF etc., 838 aC etc.

[3] Erwähnt sei noch, daß Aureoli schon bei diesen ausführlichen Erörterungen über die Intention jede realistische Universalienlehre verwirft und den Konzeptualismus proklamiert. Vgl. z. B. *a. a. O.* 532 aC—534 bA die drei ersten „defectus“, die er an der Auffassung des Hervaeus von der Intention rügt. Da aber jene Darlegungen viel eingehender in dem diesem Teile der Arbeit zu Grunde gelegten Kommentare zum II. Sentenzenbuche wiederkehren, können wir hier auf ihre Wiedergabe verzichten. Nur eine Stelle sei angeführt. „Illud enim, quod secundum se totum non est aliquid reale existens in rerum natura, secundum se totum est aliquid intentionale aut est omnino nihil. Quod autem secundum se totum est intentionale, non se habet per modum substrati ad intentionem, immo intrinsece et formaliter intentio est. Sed manifestum est, quod respectus importatus per universale aut universalitatem et per genus et speciem et similia nullo modo est aliquid reale in rerum natura secundum aliquid sui, immo secundum se totum est non existens in rebus. Ergo necesse est, quod secundum se totum sit quid intentionale et per consequens, quod intrinsece et formaliter sit intentio, non substratum intentioni.“ *a. a. O.* 533 bAB. Vgl. o. S. 86, Anm. 1.

gewisses nominalistisches Gepräge erhält. „Sunt enim", so leitet Aureoli seine Einteilung der Wissenschaft ein, „duodecim scientiae humanitus adinventae, tres quidem sermocinales: Grammatica, Logica, Rhetorica, nam Poetica est quasi pars Rethoricae." [1] Welches ist nun die besondere Rücksicht, unter der eine jede dieser Wissenschaften das Wort oder die Sprache (vox, oratio) untersucht? Die Grammatik behandelt die Sprache, insofern sie die erkannten Dinge bezeichnet und den verschiedenen Weisen der Erkenntnis der Dinge verschiedene Weisen der Bezeichnung entsprechen, die Rhetorik und Poetik, insofern sie überzeugt und ergötzt, die Logik, insofern sie Gedanken ausdrückt. Dieses Formalobjekt ist ferner Träger der für die Logik allgemeinen Bestimmungen des Wahren und Falschen, und seiner Dreiteilung entspricht auch die Dreiteilung jener Wissenschaft [2].

[1] *I. Sent.* 57 bC.

[2] „Dicendum est ergo, quod vox ut expressiva conceptus est subiectum in ea. Illud enim, quod adaequat considerationem Logici et econverso, cuius species in partibus logicalis scientiae sunt subiecta, illud inquam est subiectum totius Logicae. Sed vox ut expressiva conceptus est huiusmodi. Nam vocum quaedam est incomplexa conceptus simplicis expressiva, quam Philosophus vocat dicibile incomplexum et haec subiicitur in libro Praedicamentorum, quaedam vero complexa, expressiva conceptus componentis et dividentis et haec est subiectum in libris Periermenias, quaedam discursiva, scilicet syllogismus et haec subiicitur in Logica nova. Et secundum hoc consideratio Logici non excedit vocem expressivam conceptus nec exceditur, quia Grammaticus non considerat vocem ut expressivam conceptus, sed modos concipiendi, quos exprimunt modi significandi, unde dicitur, quod albedo et homo et universaliter omne nomen significat substantiam cum qualitate apud Grammaticum, similiter Rhetor (*I. Sent.* 58 aA heißt es an einer analogen Stelle „Rhetoricus et Poeta") non considerat orationem ut expressivam conceptus, sed ut impressivam delectationis et assensus." *a. a. O.* 66 aB etc. „Illud, quod est primo subiectum veri et falsi, est subjectum in Logica ... quia verum et falsum sunt passiones generales, quas considerat Logicus, sicut sanum et aegrum Medicus, Arithmeticus par et impar. Sed oratio ut expressiva conceptus et non aliter est subiectum veri et falsi, voces enim significant verum vel falsum in ordine ad conceptum. Ergo vox ut expressiva conceptus est subiectum." *ebd.* E. Vgl. über diese Auffassung Aureolis ferner *I. Sent.* 57 aD etc. 65 bB—66 bB, 537 aA—539 aB sowie gegenüber der vielfach ungenauen Darstellung Werners (*Die Scholastik des späteren Mittelalters*. II, 99 f.) die im wesentlichen zutreffenden Ausführungen Prantls (*a. a. O.* 319 f.) Vgl. auch die Darlegungen des § 25 über die bildliche Redeweise sowie die Schlußausführungen des § 26.

Mag also auch Aureolis Logik ein gewisser nominalistischer Zug eignen, so geht es doch nicht an, ihm einen „vollendeten Nominalismus“ beizulegen[1].

Was nun die formale Seite der Darlegungen angeht, so wollen wir nur ihre Sprache und Beweisführung beachten.

An der Sprache fällt vor allem die Ungenauigkeit des Ausdruckes sowie die Häufung mehr oder minder synonymer Ausdrücke bei den zahlreichen Wiederholungen eines und desselben Gedankens auf.

Zunächst einige Beispiele für die Ungenauigkeit des Ausdruckes. So bezeichnet Aureoli das Ding, das verschieden vollkommene Eindrücke, Assimilationen und Begriffe in unserem Verstande erzeugen kann, ohne verschiedene, jenen Eindrücken, Assimilationen und Begriffen entsprechende Realitäten irgendwelcher Art zu besitzen, als „res simplex omnino“, als „res simplicissima“, um zu gleicher Zeit denselben Ausdruck für die absolute Einfachheit Gottes anzuwenden[2]. Ferner will Aureoli nachweisen, daß zwar die verschiedenen Erscheinungen meistens und die verschiedenen Ähnlichkeiten oft der äußere Anlaß zur Bildung der Begriffe der nächsten Gattung und spezifischen Differenz, nie aber deren eigentlicher Inhalt sind. So klar nun diese wichtige Unterscheidung der psychologischen und erkenntnistheoretisch-metaphysischen Seite der Frage an zwei oder drei Stellen ausgesprochen ist, so unklar sind die zahlreichen übrigen Texte, so wenig werden die beiden Faktoren auseinander gehalten. Die Verschiedenheit jener Begriffe, so führt Aureoli in verschiedenen Zusammenhängen aus, rührt nicht von den verschiedenen Realitäten oder Erscheinungen eines Dinges oder von den verschiedenen Ähnlichkeiten zwischen mehreren Dingen her (non provenit ex, non oritur ex, non fit ab). Die Verschiedenheit jener Begriffe ist innerlich und formal mit der Verschiedenheit der Erscheinungen nicht identisch (non est intrinsece et formaliter). Jene verschiedenen Begriffe schließen die verschie-

[1] Diese Auffassung bei M. Lechner (*a. a. O.* 150). Übrigens bezeichnet schon Prantl (*a. a. O.* 320) Aureolis Auffassung von der Logik „als einen nominalistischen Aristotelismus“, warnt jedoch (*ebd.* 351) davor, „den Aureolus als reinen Nominalisten zu bezeichnen“. Über Aureolis Stellung zu dem Terminismus seines Ordensgenossen W. von Occam vgl. den Schluß des letzten Abschnittes dieser Arbeit.

[2] Vgl. § 12.

denen Erscheinungen innerlich und formal ein oder nicht (includunt intrinsece et formaliter vel non). Mögen auch jene verschiedenen Erscheinungen oder Ähnlichkeiten der Ausgangspunkt sein, von dem aus, sowie der Weg, auf dem wir zu jenen Begriffen gelangen, so sind sie doch nicht der Endpunkt, zu dem wir gelangen, so besteht doch die Verschiedenheit jener Begriffe nicht innerlich und formal in der Verschiedenheit jener Tätigkeiten oder Ähnlichkeiten (quaedam via deveniendi in conceptus, principia, per quae devenimus, terminus, ad quem devenimus, non consistit formaliter et intrinsece). Unser Verstand kann, abgesehen von jeder Ähnlichkeit (omni conformitate circumscripta), von einem einzigen Individuum jene beiden Begriffe bilden [1].

Das letzte Beispiel zeigte uns bereits die starke Häufung von mehr oder minder synonymen Ausdrücken bei den zahlreichen Wiederholungen desselben Gedankens. Noch stärker tritt dies indessen bei den Bezeichnungen für die verschiedene Vollkommenheit der Eindrücke, Assimilationen und Begriffe zutage. Aureoli spricht hier von „impressio magis et minus perfecta", „conceptus perfectus et imperfectus"; „clarum et minus clarum" oder „obscurum"; „distinctum et indistinctum" oder „impressio confusa" oder „ratio mixta et confusa"; „determinatum et indeterminatum", „terminatum et interminatum"; „explicitum" oder „designatum et implicitum"; „debilis et fortis impressio"; „maior vel minor assimilatio"; „intense et remisse concipere"; „certum et dubium"; „notum et ignotum"; „conceptus actualis et potentialis"; „communis et specialis impressio"; „concipere simpliciter"; „diminutum" [2].

Infolge dieser Ungenauigkeit des Ausdruckes und der Anhäufung von Synonyma weisen gerade die positiven Darlegungen des Aureoli eine gewisse Vieldeutigkeit und manchen logischen Fehler auf. Wo sich solche Unebenheiten unbeschadet des uns überlieferten Textes beseitigen ließen, haben wir sie zu beseitigen versucht, wo aber eine Harmonisierung dem Texte Gewalt anzutun

[1] Vgl. außer den Ausführungen des ganzen Abschnittes noch *II. Sent.* 63 aF, 66 bF.

[2] Vgl. § 12 sowie *II. Sent.* 64 bD, 69 bF, 71 bE, 106 aA bD. Jene Bezeichnungen finden sich bereits *I. Sent.* 118 ff., 126 ff., 303, 312 f., 734 ff., 1011 bAB. Weitere Belege für jene Mängel in Aureolis Sprache o. S. 94, Anm. 1, S. 98, Anm. 2, S. 104, Anm. 1, S. 117, Anm. 1.

schien, haben wir den Text mitsamt seinen Unklarheiten und Fehlern wiedergegeben.

Wodurch sind nun jene Mängel bei Aureoli bedingt? Welches ist ihre Ursache?

Wir werden in dem letzten Teile der Arbeit hören, daß Aureoli es verschmähte, sich irgendeinem der großen Scholastiker als Schüler anzuschließen, daß er vielmehr versuchte, unter Orientierung an dem hl. Augustinus, vor allem aber Averroes und Aristoteles, die berechtigten Wahrheitselemente der mehr oder minder extremen Richtungen in einer selbständigen, eine gewisse Mitte einhaltenden, dabei aber stark zum Empirismus neigenden Richtung zu verbinden. Die Ausführung dieses Unternehmens aber ist Aureoli weder leicht geworden noch restlos geglückt. So klar ihm z. B. bei der Universalienfrage das konzeptualistische Grundprinzip war, so konsequent er es auf alle einschlägigen Probleme anwendet, so wenig will es ihm gelingen, die Schwierigkeiten der Gegner vollständig zu meistern, seine eigene Anschauung ganz klar zu formulieren und einwandfrei zu beweisen. Immer wieder kehrt er darum zu denselben Problemen zurück, immer wieder versucht er, den Gedanken, der ihn bewegt, mit anderen Worten klarer zu fassen, allseitiger und tiefer zu begründen. Dieses ununterbrochene Ringen mit den Problemen und ihren Schwierigkeiten ist ein charakteristischer Zug der gesamten Philosophie und Theologie des Aureoli, erklärt aber auch zur Genüge die soeben erwähnten Schwächen [1].

Bei der Beweisführung des Aureoli kann man wieder die Methoden und die Grundvoraussetzung derselben unterscheiden.

Aureoli bedient sich der konkordistischen und indirekten Methode, indem er zunächst versucht, seine Anschauung als der Lehre des Aristoteles, Averroes und Avicenna entsprechend, die Anschauung seiner Gegner aber als derselben widersprechend darzutun, sodann aber darauf ausgeht, aus den Anschauungen seiner Gegner falsche und absurde Konsequenzen zu ziehen.

Indessen muß beachtet werden, daß Aureoli bereits mit dem konzeptualistischen Grundprinzip, nach dem jedes von dem

[1] Vgl. die §§ 19 und 24.

Verstande unabhängige Reale nur partikulärer, jedes Universale hingegen nur begrifflicher Natur ist, sowohl an die Texte der drei Philosophen wie an die Darlegungen und Argumente der Gegner herantritt. Freilich wird nur der zweite Teil dieses Prinzips hier offen ausgesprochen, während der erste Teil hier stillschweigend vorausgesetzt, in den folgenden Abschnitten aber desto klarer dargelegt wird. Dieses Prinzip bildet gewissermaßen eine Grundvoraussetzung, eine Grundannahme, die für Aureoli von vornherein fast axiomatische Gewißheit hat und eigentlich keines Beweises bedarf[1].

Darum kommt es auch Aureoli bei dem ersten Teile der Beweise nicht darauf an, philosophiegeschichtliche Darlegungen zu geben, oder, wie man vermuten könnte, die Anregung zu seinem Konzeptualismus auf jene drei Philosophen zurückzuführen, sondern nur darum ist's ihm zu tun, jene schon feststehende Grundannahme durch die Lehren der drei Philosophen zu bestätigen. Diese Grundannahme wirkt geradezu wie eine auslesende und assimilierende Tendenz, die in den Werken jener Philosophen alles ihr Ungünstige übersieht, alles nur irgendwie Günstige erspäht und in ihrem Sinne umgestaltet. Auf diese Weise bringt es Aureoli z. B. fertig, seinen Konzeptualismus als der Universalienlehre des Aristoteles konform, die Formalitätenlehre seines Lehrers Duns Scotus als derselben Lehre widersprechend darzustellen, während umgekehrt der Konzeptualismus des Aureoli der Universalienlehre des Aristoteles

[1] Werner (*Die Scholastik des späteren Mittelalters*. II, 150) stellt bei Aureolis Kosmologie folgende Behauptung auf: „Aus dem Satze, daß die Form nichts anderes als das Esse der Materie sei, ergibt sich von selbst der weitere Satz, daß jedes Seiende als solches ein Singulare sei." Auch wenn wir die Möglichkeit dieser Ableitung des Satzes von der ausschließlichen Partikularität alles Seienden zugeben, so müssen wir doch das umgekehrte Verhältnis als ebenso möglich ansehen, daß nämlich Aureolis Anschauung von der Materie und Form durch seine Überzeugung von der ausschließlichen Partikularität alles Seienden bestimmt ist. Gegen Werners übrigens der Begründung entbehrende Auffassung aber scheint die Tatsache zu sprechen, daß Aureoli bei seinen eingehenden Erörterungen über das Universalienproblem nie den Versuch macht, seine Überzeugung von der ausschließlichen Partikularität alles Seienden durch seine Anschauung über Materie und Form zu stützen. Wir hören bei ihm immer nur die kategorische Behauptung: „Alles Seiende ist partikulär und nur partikulär." Vgl. den letzten Abschnitt dieses Teiles, besonders die §§ 22 und 23.

offenbar widerspricht, und die Formalitätenlehre des Duns Skotus als der konsequente Abschluß der aristotelischen Universalienlehre bezeichnet werden könnte[1].

Etwas Ähnliches gilt von manchen indirekten Argumenten des Aureoli. Sie beweisen nicht, wenn er sich ganz auf den Standpunkt des Gegners stellt, und sie beweisen nur, wenn seine Überzeugung von der Partikularität alles Realen mit der Überzeugung des Gegners von dem allgemeinen Realen irgendwie verquickt worden ist[2].

Der Wert dieses ersten Abschnittes beruht zunächst in den zahlreichen psychologischen Darlegungen, die den ganzen Ausführungen ihr Gepräge geben, wie überhaupt der Autor ein großes Interesse und einen guten Blick für die Tatsachen des menschlichen Seelenlebens bekundet. Ferner werden gewisse innere Schwierigkeiten der bekämpften Anschauungen, die in analoger Form in jeder realistischen Universalienlehre wiederkehren, klar erkannt und offen ausgesprochen. Beide Punkte werden in dem letzten Teile eingehender behandelt[3]. Indessen läßt sich nicht verkennen, daß jene Vorzüge infolge der Vieldeutigkeit der Sprache, des störenden Einflusses der Grundvoraussetzung und einer gewissen Oberflächlichkeit mancher Argumente stark beeinträchtigt werden.

II. Abschnitt.

Über die Realität der Art.

Nachdem die Untersuchung über den Inhalt der Begriffe der spezifischen Differenz und nächsten Gattung sowie der höheren Allgemeinbegriffe abgeschlossen ist, wendet Aureoli seine Aufmerksamkeit dem Art- und Individualbegriffe zu. Hiermit nimmt er das Universalienproblem in jener Fassung auf, die seit Aristoteles die gewöhnlichere war und gibt es passend in den Fragen

[1] Letztere Annahme deutet Aureoli selbst in dem dritten Beweise des § 14 an.

[2] Besonders gilt dieses von dem zweiten Beweise des § 9. Vgl. den dritten Beweis des § 15 und den ersten Beweis des § 20.

[3] Vgl. dessen ersten Abschnitt sowie § 26.

wieder: „Gibt es in den Individuen eine allgemeine spezifische Natur? Gibt es ferner ein Prinzip, das jene allgemeine Natur zum Individuum kontrahiert?“ [1] Der zweite und dritte Abschnitt geben die Antwort auf diese Fragen.

Doch bleibt zu beachten, daß das Problem in dem ersten Abschnitte mehr in erkenntnistheoretisch-metaphysischer, in dem zweiten und dritten Abschnitte mehr in metaphysischer Form gestellt wird. Das zeigt schon ein Vergleich der Überschriften der §§.

§ 14. Die Einheit der Art besteht nicht in der Einheit einer von dem Verstande unabhängigen und den Individuen immanenten allgemeinen Realität.

Die entgegengesetzte Anschauung wird hier, wie bereits in dem § 7 dargelegt wurde, irrtümlicherweise als die von Plato vorgetragene und von Aristoteles bekämpfte Ideenlehre hingestellt, während sie von Aristoteles selbst vertreten wurde.

Welches sind nun die vielen Zeitgenossen, die nach Aureolis Meinung in Wirklichkeit (realiter) jener Lehre verfallen sind?

Zunächst legt Aureolis zwischen die Darlegung der gegnerischen Anschauung und seine Polemik eingeschobene Bemerkung, er wolle von der Darlegung der vielen Meinungen Abstand nehmen [2], den Schluß nahe, daß er nur den gemeinsamen Grundgedanken einer Reihe verschiedener Auffassungen im Auge hatte. Die dargelegte Meinung weist nun offenbar auf jene Form des gemäßigten Realismus hin, wie sie im Anschluß an Aristoteles und Avicenna von Albert dem Großen, Thomas von Aquin und deren Anhängern verfochten wurde [3]. Zwar kommt nach diesen Philosophen

[1] „Et ut melius appareat propositum, videndum est in generali de distinctione individuorum sub specie et primo de communitate naturae specificae in individuis, secundo de formali principio individuationis, quod contrahit speciem ad determinatum individuum.“ *II. Sent.* 103 in der Mitte.

[2] „Sed dimissis multis opinionibus ponam propositionem intentam.“ *II. Sent.* 103 bE.

[3] Vgl. Prantl (*a. a. O.* II² 354 ff., III 93 ff., 109 ff.), *Über den Universalienstreit im 13. und 14. Jahrhundert* (*Sitzungsb. d. kgl. bayer. Akad. d. Wiss. z. München.* 1864 II, 59 ff.), Hauréau (*a. a. O.* Sec. Par. Tom. Prem. 282 ff., 261 ff., 352 ff.), Stöckl (*a. a. O.* 392 ff., 456 ff., 460 ff., 953 ff.), *Der Nominalismus*, 16 ff., 35, 37, de Wulf (*a. a. O.* 409), Baeumker (*a. a. O.* 372 ff.).

den partikulären Dingen nur die potentielle oder fundamentale Allgemeinheit, die aktuelle oder formale Allgemeinheit hingegen allein den Artbegriffen zu, während Aureoli offenbar auch die aktuelle Allgemeinheit der Art in den Individuen bekämpft [1]. Jedoch behauptet Aureoli nicht, daß diese Anschauung in der von ihm vorgelegten Form von Zeitgenossen vertreten wurde, sondern nur, daß seiner Meinung nach ihr viele in Wirklichkeit verfallen seien. Aureoli deutet also selbst an, daß jene Meinung bereits eine Schlußfolgerung aus der Lehre anderer enthalte.

Die Beweise des Aureoli schließen sich zum Teil an Aristoteles an und bestehen nur in der Ableitung falscher und absurder Konsequenzen aus den Meinungen der Gegner [2].

Gäbe es, so argumentiert Aureoli an erster Stelle, unabhängig von unserem Verstande eine allgemeine Art in den Individuen, so könnte Gott entweder kein Individuum irgendeiner Art ganz vernichten, da ja die allen Individuen gemeinsame Art in den übrigen Individuen erhalten bliebe, oder er müßte, um ein Individuum ganz zu vernichten, alle anderen mit vernichten. Analoge Absurditäten ergäben sich für die Erschaffung eines Individuums irgendeiner Art durch Gott und die Erzeugung eines Menschen durch einen anderen Menschen [3].

Das zweite dem Philosophen entlehnte Argument lautet: Da jedes Individuum, z. B. jeder Mensch, eine Wesenheit besitzt, die ihm allein und keinem anderen Individuum derselben

[1] Wenn Aureoli gelegentlich die Einheit der Art potentiell in den partikulären Dingen enthalten sein läßt, so haben diese Worte einen anderen Sinn als bei den obigen Philosophen. Vgl. die §§ 17 und 18.

[2] „Hanc (scil. propositionem) probo primo rationibus fundatis super intentionem philosophi, deinde aliquibus aliis." *II. Sent.* 103 bF. Über Aureolis Beweisführung vgl. § 13.

[3] „Prima ratio est adducens ad impossibile. Quia si talis unitas daretur, Deus non posset aliquod unum individuum sub una specie annihilare, quin eo ipso annihilaret omnia individua eiusdem speciei. Consequens est falsum. Ergo. Probo consequentiam. Quia si annihilaret totum individuum, aut tollit totam suam realitatem, et tunc cum realitas illa specifica sit in aliis individuis, quae est ista, quae annihilatur? Ergo oportet eam in aliis annihilari vel si non, ergo tota entitas ipsius individui non est annihilata. Consimile argumentum in consimili forma sit, quod Deus non poterit creare unum individuum, nisi creet omnia individua ipsius speciei, quia creare est de nullo facere ... Tunc quando Socrates generat Platonem, vel non generat totum Platonem vel idem generaret se ..." *a. a. O.* 103 bF etc., 104 bD.

Art zukommt, so besäße es nach jener Voraussetzung zweimal seine Wesenheit, einmal durch die ihm allein zukommende Wesenheit und ein anderes Mal durch die allen Individuen gemeinsame Art. Desgleichen müßte es einen „dritten Menschen" geben, der von Socrates und Plato verschieden wäre. Schon Aristoteles sprach diese letzte absurde Konsequenz aus[1].

Aber, so wird eingewandt, die Wesenheit eines Individuums besteht nicht aus einer individuellen und allgemeinen Wesenheit, sondern aus einer allgemeinen Wesenheit, die durch eine „ratio hypostatica" zur individuellen Wesenheit kontrahiert wird.

Dieser Einwand, so erwidert Aureoli, ändert an der obigen Beweisführung nichts; denn entweder bleibt die allgemeine Realität nach jener Kontraktion allgemein oder nicht. Im ersten Falle würden sich zwei Individuen wie Socrates und Plato nicht wesentlich, sondern nur akzidentell voneinander unterscheiden, im zweiten Falle würde entweder gar keine allgemeine Realität vorhanden sein oder, falls doch eine solche von der individuellen Wesenheit verschiedene allgemeine Realität vorhanden wäre, wäre ein und derselbe Mensch zweimal Mensch, wie bereits oben dargelegt wurde[2].

An dritter Stelle führt Aureoli aus, daß mit demselben Rechte für alle Gattungsbegriffe vom Verstande unabhängige Realitäten gefordert werden müßten. „Consequentia est falsa, quia sic essent multae substantiae discretae in una substantia. Impossibile

[1] „Secunda ratio est Philosophi, quia si ponatur aliqua talis res communis in pluribus, sequeretur, quod in homine essent duae humanitates. Hoc est falsum, quia tunc unus homo esset duo homines. Probo consequentiam, quia homo ille datus particularis per te habet humanitatem et veram rem, quae est communis alteri. Certum est autem, quod habet humanitatem propriam, quam nullus alius habet, quia substantia cuiuslibet rei est propria sibi, sicut substantia, qua Socrates, est Socrates, est propria sibi. Ergo cum Socrateitas sit quaedam humanitas, quia Socrates in existendo est quidam homo, ergo humanitas Socratis est substantia Socratis. Et sic dicam de Platone. Ergo quilibet est homo per propriam humanitatem; sed secundum te est alia communis istis. Ergo. Sequitur etiam ex hoc consequenter, quod sit dare tertium hominem a Socrate et Platone. Hoc est inconveniens, ad quod Aristoteles adducit." *a. a. O.* 104 aD etc. Vgl. *ebd.* C. Nach Aristoteles indessen (*Metaph.* I. Buch 9. Kap. 990 b 17, XI. Buch 1. Kap. 1059 b 5 etc.) ist der „τρίτος ἄνθρωπος" eine von dem Einzeldinge und der Idee verschiedene Realität. Vgl. den dritten Beweis des § 9.

[2] *a. a. O.* 104 aE etc. Analoge Ausführungen finden sich *ebd.* 107 bC etc.

est autem, quod una substantia per se constituatur ex pluribus substantiis. Ergo“ [1].

Jene allgemeine Realität, so wird an vierter und letzter Stelle ausgeführt, kann entweder identisch oder formell von der individuellen Realität ausgesagt werden oder nicht, so daß der Sinn des Urteils: „Socrates ist ein Mensch,“ entweder wäre: „Die allgemeine Wesenheit des Menschen ist identisch mit der individuellen Wesenheit des Socrates und umgekehrt,“ oder aber: „Die allgemeine Wesenheit des Menschen ist eine Realität in Socrates.“ Im ersteren Falle würde ein und dasselbe Ding von real verschiedenen Dingen identisch ausgesagt werden, im zweiten Falle würde die Erkenntnis der allgemeinen Realität in keiner Weise zur Erkenntnis der davon ganz verschiedenen individuellen Realität führen [2].

Von den sieben gegen die obige Lehre vorgebrachten Einwänden sagt Aureoli, daß sie aus allgemeinen und logischen, d. h. dialektischen Gründen hervorgehen und darum schwer zu widerlegen seien. Doch dürfe keine Lehre aus logischen Gründen für wahr gehalten werden, sobald sich irgendeine falsche oder absurde Konsequenz aus ihnen ergäbe [3].

[1] „Tertia ratio est, quia sicut ponitur secundum hoc una natura communis extra intellectum, ita per eandem rationem oportet ponere de omnibus generibus et sic erit animalitas communis extra intellectum et similiter corporeitas et sic de aliis. Consequentiam probo, quia Socrates et Brunellus realiter conveniunt in animalitate et circumscripto omni intellectu plus convenit Socrates cum Brunello quam cum planta. Hoc non potest esse, nisi sit unitas alicuius rei extra animam, in qua conveniunt Socrates et Brunellus.“ Jetzt folgt die im Texte angegebene Stelle. *a. a. O.* 104 bA etc.

[2] „Quarta ratio est ista. Quaero de illa realitate communi: „Aut praedicatur identice et formaliter de illa realitate propria et de qualibet, cui est communis aut non.“ Verbi gratia, utrum sic praedicetur homo de Socrate et Platone, quod verum sit dicere: „Haec humanitas est Socrateitas et econverso,“ aut non praedicatur identice de ipsis, ut non sit verum dicere, quod humanitas sit Socrateitas et Platonitas, sed sit res quaedam in Socrate et Platone. Non potest dari primum, quia tunc una res praedicaretur identice de pluribus differentibus realiter, quod nos male intelligimus etiam in divinis, immo esset quasi una res communis realiter pluribus, sicut est in divinis. Nec potest dari secundus modus, quia tunc cognoscendo humanitatem nihil in toto mundo cognoscerem de Socrate, quia aliud omnino est.“ *a. a. O.* bC etc. Man achte darauf, daß „humanitas“ und „haec humanitas“ unterschiedslos gebraucht werden. Vgl. § 18.

[3] „Tunc ad difficultates, quae adducuntur, dico, quod omnes procedunt ex rationibus communibus et logicis et ideo sunt difficiles ad solven-

Die Widerlegungen der Einwände dehnen das konzeptualistische Grundprinzip rückhaltlos auf die behandelte Frage aus und wenden es zugleich auf eine Reihe von Einzelproblemen an. Der erste Einwand bezieht sich auf das Verhältnis von Erkenntnisfähigkeit und Formalobjekt derselben [1], der zweite auf das Verhältnis von Subjekt und Prädikat der Aussage [2], der dritte auf das Verhältnis der Definition zum definierten Objekte [3], der vierte auf das Verhältnis von Subjekt und Zuständlichkeit [4], der fünfte auf das Verhältnis von realer Einteilung und Objekt derselben [5], der sechste auf das Verhältnis von Vergleichsobjekt und verglichenem Gegenstande [6], der siebte auf das Verhältnis von Maß und gemessenem Gegenstande [7]. Wir beschränken uns darauf, den zweiten, dritten und sechsten der Einwände nebst den Widerlegungen hier darzulegen. Hören wir zunächst den zweiten Einwand.

In dem Urteile: „Socrates ist ein Mensch," bezeichnet der Prädikats- und Artbegriff „Mensch" entweder einen reinen Begriff oder die individuelle Wesenheit des Socrates (Socrateitatem) oder eine von Socrates verschiedene und getrennte oder eine zwar von ihm verschiedene, aber nicht getrennte Realität. Im ersten Falle hätten wir die Aussage eines reinen Verstandesproduktes von einem wirklichen Dinge, im zweiten Falle eine Tautologie, im dritten Falle ein falsches Urteil. Da nun diese drei Fälle unzulässig sind, so kann jener Begriff „Mensch" nur eine von Socrates verschiedene, aber nicht getrennte Realität bezeichnen [8].

dum. Tamen ex rationibus logicis non debet iudicari verum, posito quod appareat aliquod inconveniens secundum rationem logicam." 105 bAB. Vgl. die §§ 13 und 26.

[1] *a. a. O.* 104 bE etc [2] *a. a. O.* 105 aA etc. [3] *a. a. O.* BC. [4] *a. a. O.* C. [5] *a. a. O.* D. [6] *a. a. O.* [7] *a. a. O.* E.

[8] „Secundo sic. Haec est vera: „Socrates est homo." Quaero tunc: „Aut praedicatur pura ratio fabricata per intellectum aut Socrateitas de Socrateitate sive Socrates de seipso aut res realiter distincta et separata aut res communis non realiter distincta. Non potest dari primus modus, quia tunc una ratio fictiva praedicaretur de vera re, nec secundus modus videtur possibilis, quia tunc praedicaretur idem et non esset aliud dicere: „Socrates est homo," quam: „Socrates est Socrates," nec potest dari tertius modus, quia tunc propositio esset falsa, nam hoc modo res distincta praedicaretur de re distincta praedicatione, quae dicit: „Hoc est hoc." Ergo oportet dare quartum, quod illud, quod praedicatur ibi, sit res illa ipsa aliquo addito ei, quo est Socrates."" *a. a. O.* 105 aA etc. „Dices: „Ergo pura ratio et purus conceptus praedicabitur de vera re et erit falsa praedicatio."" *ebd.* 106 aA. Vgl. die Darlegungen des § 18 über Aureolis Sprache.

Zunächst, so erwidert Aureoli, ist es in sich unmöglich, den Subjekts- oder Prädikatsbegriff von seiner Beziehung zum Gegenstande zu lösen und als reinen Begriff zu nehmen. Es wird also in jenem Urteile nicht ein reiner Begriff von einem wirklichen Gegenstande, sondern ein Begriff eines Gegenstandes von einem Begriffe eines Gegenstandes ausgesagt. Damit ist der erste Teil des Einwandes erledigt [1].

Zwar bezeichnen nun Subjekt und Prädikat jener Aussage denselben Gegenstand, nämlich die individuelle Wesenheit des Socrates, unterscheiden sich aber wesentlich durch die verschiedene Klarheit in der Wiedergabe derselben. Es wird nun in jenem Urteile der klarere Begriff eines Gegenstandes (Socrates) von dem weniger klaren Begriffe desselben Gegenstandes (Mensch) ausgesagt, der letztere durch den ersteren bestimmt. Obwohl also Subjekt und Prädikat denselben Gegenstand bezeichnen, haben wir doch keine Tautologie [2].

Folglich bezeichnet der Prädikats- und Artbegriff „Mensch" in jener Aussage weder eine von Socrates verschiedene und getrennte noch eine von Socrates verschiedene, aber nicht getrennte allgemeine Realität. Die Einheit und Allgemeinheit der Art existiert vielmehr nur in dem Begriffe des Verstandes [3].

[1] *a. a. O.* aBCD. Die Stelle schließt: „De hoc quaerebatur plenius, cum agebatur de genere et differentia." Vgl. daher den letzten Einwand des § 12.

[2] „Ad illud de praedicatione dico, quod non praedicatur alia res, quam Socrateitas, cum dicitur: „Socrates est homo." Ad inconveniens, quod adducitur, quod idem praedicaretur de se, dico, quod quantum ad rem ita est. Vere enim secundum rem eadem est res, quae ponitur in subiecto et quae ponitur in praedicato, sed non loquendo de re in ordine ad intellectum, qui cognoscit eandem rem alio et alio conceptu, cum accipit Socratem ut Socratem et ut hominem. Quaelibet enim res singularis nata est facere de se alium et alium conceptum et unum notiorem altero, per quem declarat illum et sic eadem res sub conceptu noto praedicatur de se sub conceptu ignoto. Est enim res omnino una sub unoquoque conceptu et intellectus ponit per eandem similitudinem confusam omnia individua unum conceptum specificum." *a. a. O.* 105 bF etc. Nach dieser Urteilslehre wäre also das Subjekt das Bestimmende und das Prädikat das Bestimmte. Dieselbe Auffassung bereits bei der Widerlegung des letzten Einwandes des § 12

[3] „Dico, quod quando praedicatur homo de Socrate et Platone, homo non est res alia a Socrate et Platone nec tamen est una res in ipsis nisi unitate rationis, quae consistit in uno concipi, quia omnes illae res, puta Socrates et Plato et sic de aliis, conveniunt in uno concipi passive et ideo

Was definiert wird, so wendet der Gegner an dritter Stelle ein, besitzt wahre Realität. Nun aber wird nicht das Individuum, sondern die Art definiert. Also besitzt die Art wahre Realität [1].

Die Definition, so entgegnet Aureoli, bezieht sich auf das partikuläre oder singuläre Ding, insofern es durch einen auch anderen Individuen zukommenden Begriff erfaßt wird [2].

Wo mehrere Dinge verglichen werden, so wird an sechster Stelle eingewandt, muß eine gemeinsame Realität vorhanden sein. Nun aber werden die Individuen in bezug auf ihre Art verglichen. Also muß eine allgemeine spezifische Realität vorhanden sein [3].

Aber, so erwidert Aureoli, zum Vergleich wird nur ein gemeinsamer Begriff der verglichenen Dinge, nicht eine gemeinsame Realität derselben erfordert [4].

Wenn nun der Gegner des öfteren einwendet, daß dann ja zwei Dinge durch ein und dieselbe Realität einander ähnlich und unähnlich sein müßten [5], so gibt Aureoli zu, daß ein und dasselbe

sub illa ratione attinguntur unica intellectione et uno intellıgi, et ideo est una ratio, quae non est aliud, quam unitas conceptus ..." *a. a. O.* 106 aC etc.

[1] „Tertio quia definitio est vere alicuius definibilis rei verae, quia non definitur pura ratio. Tunc sic. Illud habet veram entitatem realem, quod vere definitur; sed hoc est unitatis specificae, non individui. Ergo." *a. a. O.* 105 aBC.

[2] „Sciendum est ergo, quod circa rem, circa quam intellectus negotiatur, est duo considerare, scilicet rem illam et operationem intellectus. Definitio autem, cum sit actus intellectus, oportet esse in definitione et rem illam et operationem intellectus. Res ergo, quae ibi est, est singularis et particularis; sed quia ibi concurrit operatio intellectus, ideo definitio est rei secundum communem conceptum, quem res illa facit. Sic ergo definitio est rei particularis secundum explicationem unitatis, quam facit intellectus, definitio est rei sub concipi." *a. a. O.* 106 aEF.

[3] „Sexto sic. Quando aliqua comparantur in una forma, oportet illa habere unitatem realem ... Sed individua comparantur secundum unitatem specificam. Ergo illa est realis." *a. a. O.* 105 aD.

[4] „Ad illud de comparatione dico, quod comparatio fit per unitatem conceptus, non rei." *a. a. O.* 106 bA.

[5] „Quantum ad primum arguo primo, quod unitas specifica est unitas rei alicuius extra intellectum, sic, quia impossibile est, aliqua eodem realiter convenire et differre. Sed si non detur unitas alicuius realis extra intellectum, sequitur, quod aliqua eodem omnino reali conveniant realiter et realiter differant. Ergo. Probo minorem, quia haec albedo et haec albedo differunt inter se realiter et certum est, quod conveniunt realiter in albedine circumscripto acto intellectus, magis enim ex natura rei convenit haec albedo cum hac albedine, quam cum hac nigredine et haec convenientia non est nisi in unitate specifica. Ergo." *a. a. O.* 103 aF etc.

Ding ohne jede Mehrheit von Realitäten oder Formalitäten Fundament der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit sein könne[1].

Auch die Lösungen der vier übrigen Einwände sind von dem gleichen konzeptualistischen Grundgedanken beherrscht, daß jedes von dem Verstande unabhängige Reale nur partikulärer, jedes Universale nur begrifflicher Natur sei.

Wir schließen diese Darlegungen mit dem kurzen Argumente, das Aureoli gleich anfangs den Gegnern gegenüberstellt. „Si talis unitas rei alicuius daretur, esset unitas rei universalis. Sed universalia non sunt extra animam. Ergo." Zum Beweise des Untersatzes folgt dann: „Quia universalia in solis, nudis, meris, purisque intellectibus secundum Aristotelem, ut tractat Porphyrius in prooemio praedicabilium"[2].

§ 15. Die Einheit der Art besteht nicht in der Einheit einer von dem Verstande unabhängigen und den Individuen immanenten indifferenten Realität.

Einige „Doctores Moderni" geben zwar zu, daß das Allgemeine nur begrifflicher Natur sei, versuchen aber auf andere Weise, die Realität der Art gegenüber dem Individuum aufrecht zu erhalten. Sie unterscheiden zu diesem Zwecke folgende dreifache Abstufung der Einheit des Seienden.

1. Die Einheit des Partikulären oder Singulären, das sich in keiner Weise vervielfältigen und allgemein auffassen läßt[3].

[1] „Si vero loqueris non formaliter, sed fundamentaliter, tunc maior non est vera, quia per eandem realitatem albedinis haec albedo magis convenit cum hac albedine et minus convenit cum hac nigredine. Unde realitas eadem huius albedinis est illud, quo haec albedo fundat convenientiam ad albedinem illam et illud, quo caret haec albedo tali gradu convenientiae ad nigredinem, ita quod ex parte fundamenti non est aliquis gradus distinctionis rei et rei nec formalitatis et formalitatis, sed per idem omnino convenit cum isto tantum et cum isto non tantum, gradus autem distinctionis est tantum penes relationes convenientiae et disconvenientiae formaliter." *a. a. O.* 106 bF etc. Vgl. den ersten Einwand des § 9.

[2] *a. a. O.* 103 bD etc. Vgl. *Quodl.* 37 aA.

[3] „Respondeo. Haec quaestio introducta est, quia quidam Doctores Moderni distinguunt de triplici unitate. Quaedam enim unitas singularitatis, cui repugnat contradictorie plurificari et concipi universaliter." *a. a. O.* 107 aD.

2. Die Einheit des Indifferenten, das für dieses oder jenes partikuläre Sein gleich empfänglich ist, dem weder die Partikularität noch die Universalität widerspricht. Durch die individuelle Differenz wird jenes indifferente Sein partikulär, durch den auffassenden Verstand universal [1].

3. Die Einheit des Universalen, das vielen Dingen gemeinsam ist und folglich nicht partikulär aufgefaßt werden kann. Diese Einheit existiert nicht, wie Plato irrtümlicherweise meinte, unabhängig von dem Verstande, da nach Damaszenus nur die göttliche Wesenheit mehreren Personen gemeinsam ist [2].

Daß nun die Einheit der Art in der Einheit einer von dem Verstande unabhängigen, den Individuen immanenten, für die individuellen Differenzen indifferenten und von diesen verschiedenen Realität besteht, ergibt sich aus der Tatsache, daß dem Individuum die Universalität widerspricht, während der Art weder die Partikularität noch die Universalität widerspricht [3].

Welches sind nun jene „Doctores Moderni"? Aureolis Worte: „Licet illa opinio sit valde pulchra et subtilis," [1] die Über-

---

[1] „Ergo oportet, quod habeat unitatem indifferentiae alicuius ad hanc unitatem numeralem et illam et super illam fundat intellectus unitatem universalitatis, quando concipit unum in multis et pro tanto unitas istius dicitur unitas indifferentiae, quia potest esse universalis in conceptu et potest esse haec signata extra intellectum, sed neutrum horum habet per naturam propriam, sed universalitatem habet per actum intellectus. Quod autem sit haec signata, hoc habet per differentiam individualem, quae facit eam hanc, et haec est secundum illos unitas, quae est minor unitate numerali et maior unitate rationis." *a. a. O.* EF. Vgl. *ebd.* bA, 108 bBC.

[2] „Alia est unitas universalis, qua dicitur, quod universale est unum in multis. Haec unitas non est alicuius rei extra animam, quia secundum Damascenum nulla res est, quae sit eadem in pluribus praeter essentiam divinam. Rediret etiam opinio Platonis." *a. a. O.* D.

[3] „Quoad secundam quaestionem arguo primo, quod unitas specifica sit unitas rei alicuius indifferentis, quia quando aliqua realitas talis est, quod ei non repugnat universalitas nec particularitas, illa necessario est realitas indifferens nec eadem cum illa, cui repugnat universalitas. Sed albedini convenit, quod possit concipi universaliter, quod repugnat huic albedini. Ergo albedo importat realitatem aliquam unam unitate indifferentiae aliam a propria realitate huius albedinis, ut est haec albedo. Sed unitas albedinis, ut distinguitur ab unitate huius albedinis, est unitas specifica. Ergo." *a. a. O.* 107 aBC.

[1] *II. Sent.* 107 bA. Vgl. o. S. 58 f.

einstimmung der Darlegungen über die „differentia individualis“ [1] mit den Ausführungen des § 20 und die Identität des dritten Beweises mit dem zweiten Beweise des § 9 und dem ersten Beweise des § 20 weisen unverkennbar auf Duns Scotus hin, der auch wirklich jene Anschauung vertrat [2]. Vor Scotus huldigte ihr bereits Heinrich von Gent [3].

Mag nun diese Auffassung noch so schön und subtil sein, so erwidert Aureoli, mögen auch die im vorigen Artikel vorgebrachten Gründe sie nicht treffen oder zu treffen scheinen, so erscheint sie doch ganz und gar unvernünftig [4]. Darum stellt Aureoli den Satz auf, „quod unitas specifica non est unitas rei indifferentis extra intellectum. Ratio est, quia nulla res est, quae extra intellectum sit indifferens, immo quaelibet res seipsa extra intellectum est determinata ad particularitatem. Hoc tamen non obstante potest concipi universaliter.“

Das erste weit ausgeführte Argument mit seinen Einwänden und deren Widerlegungen [5] deckt sich inhaltlich mit dem ausdrücklich zitierten zweiten Argumente des § 14 und dem dritten Argumente des § 20; das dritte Argument [6] ist teilweise identisch mit dem zweiten Argumente des § 9, teilweise mit dem zweiten Argumente des § 14, nur das hier für die allgemeine Realität die indifferente Realität eintritt.

Ferner glaubt Aureoli bereits (§ 12) die Annahme der Gegner widerlegt zu haben, daß sich das Partikuläre nicht allgemein auffassen lasse. Doch will er auf diesen Punkt in dem folgenden Artikel (§ 16) zurückkommen [7].

[1] *a. a. O.* 107 aF, 108 aCD bB spricht Aureoli von der „proprietas individualis“, *ebd.* 108 aC von dem „esse hypostaticum“.

[2] Stöckl (*a. a. O.* 798–803, 956 ff.), Minges, *Der angebliche exzessive Realismus*, 40 ff., 88 ff.

[3] Stöckl (*a. a. O.* 740 f.). Über die Indifferenzlehre der Frühscholastik vgl. J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 32 ff.

[4] „Licet illa opinio sit valde pulchra et subtilis et rationes factae in praecedenti quaestione non videantur esse contra eam, tamen videtur mihi, quod non sit rationabilis ullo modo.“ Jetzt folgt die im Texte angegebene „propositio“. *a. a. O.* 107 bAB.

[5] *a. a. O.* 107 bB—108 aD. [6] *a. a. O.* 108 aE—bA.

[7] *a. a. O.* 108 bD.

Jene indifferente Realität, so argumentiert Aureoli außerdem, ist entweder allgemein oder partikulär. Im zweiten Falle ist sie von jeder anderen Realität verschieden und folglich nicht indifferent, im ersten Falle gilt die Widerlegung des vorigen Artikels (§ 14)[1].

Aber, so wird eingewandt, die allgemeine Art ist doch für die verschiedenen „proprietates individuales" indifferent, da sie dieselben nicht in ihrem Begriffe einschließt und ohne dieselben gedacht werden kann[2].

Wie das aktuale Allgemeine, so erwidert Aureoli unentwegt, nur in dem Begriffe des Verstandes existiert, so auch das potentiale Allgemeine; denn Akt und Potenz besitzen dieselbe Seinsweise (in eodem genere sunt). „Ergo humanitas, ut indifferens est, hoc est, ut possibilis est plurificari, non est in re, sed tantum in intellectu . . . ideo indifferentia illa nullo modo est in re, sed in conceptu."[3]

Schließlich beruft sich der Autor noch auf die Autorität des Aristoteles und Boetius.

Nach Aristoteles, so wird dargelegt, ist jemand durch dieselbe Realität dieser Mensch und ein Mensch, durch die er Mensch ist. Nun aber ist Socrates durch die menschliche Natur Mensch. Also ist er durch dieselbe menschliche Natur und nicht durch irgendeine individuelle Eigentümlichkeit dieser Mensch[4].

Boetius aber sagt: „Quia omne, quod est, unum numero est . . . Ergo videtur, quod omnis entitas eo ipso, quod est extra intellectum, sit singularis de se nec debeo quaerere aliam causam."[5]

[1] „In oppositum est, quia quaero, quid intelligatur per illam indifferentiam, aut quod res una sit in pluribus partibus et tunc redit in opinionem improbatam in praecedenti quaestione, aut illa est una res particularis et tunc distinguitur ab omni alia. Ergo non est indifferens." *a. a. O.* 107 aC.

[2] „Item arguo aliter removendo rationem eorum, per quam probant indifferentiam illam. Ratio enim eorum est, quod humanitas est indifferens ad proprietates individuales, quia non claudit eas in conceptu suo et potest concipi sine eis." *a. a. O.* 108 bAB.

[3] *a. a. O.* 108 bBC.

[4] „Item secundo ad idem. Secundum Philosophum 9. Metaph. eodem formaliter aliquid est homo et hic homo et unus homo. Sed Socrates est humanitate homo, ergo et hic humanitate, non ergo per talem proprietatem, quam ponis." *a. a. O.* 108 aD.

[5] *a. a. O.* 108 bCD.

§ 16. Die Einheit der Art besteht nur in der qualitativen Ähnlichkeit der partikulären Dinge[1].

Dem Artbegriffe entspricht nicht das partikuläre oder singuläre Ding selbst, denn wie jedes von unserem Verstande unabhängige Reale partikulär oder singulär ist, so ist auch der Begriff des partikulären oder singulären Dinges, solange es absolut und rein für sich betrachtet wird, nur partikulär oder singulär.

Ferner scheinen die Art- und Gattungsbegriffe wie „homo" und „animal" die Qualität zu bezeichnen, die nicht zum Wesen irgendeines singulären Menschen gehört. „Turpe est enim, quod substantia componatur ex quali." Folglich bezeichnen jene Allgemeinbegriffe nicht das Wesen irgendeines singulären Menschen[2].

Welches ist nun der Inhalt des Artbegriffes (und aller Allgemeinbegriffe)?

Nicht das Wesen eines partikulären Dinges, sondern nur seine Qualität, aber nicht eine partikuläre oder allgemeine Qualität, sondern nur die Ähnlichkeit der partikulären Qualitäten. Inhalt des Artbegriffes (und jedes Allgemeinbegriffes) ist also nur die qualitative Ähnlichkeit der partikulären Dinge.

Worin besteht also, um von der Beziehung des Artbegriffes zur Art abzusehen, die Einheit der Art? Nur in der qualitativen Ähnlichkeit der partikulären Dinge.

[1] „Utrum unitas specifica sit tantum unitas similitudinaria et qualitativa. Ad tertiam quaestionem respondeo. Dico, quod sic." *a. a. O.* 108 bDE. Die Darlegungen dieses § finden sich *ebd.* 108 bD etc. und 114 bE etc. Da indessen Aureoli selbst die Zusammengehörigkeit der beiden Teile betont („Quomodo autem intelligendum sit, quod unitas specifica sit unitas similitudinaria et qualitativa, in sequentibus apparebit." *ebd.* 108 bF), haben wir sie zusammengezogen, auch wenn darum bald mehr die Art, bald mehr die Beziehung des Artbegriffes zur Art in den Vordergrund tritt.

[2] „Minorem probo per Commentatorem 7. Metaph., ubi dicit, quod conceptus universalis est conceptus qualitativus et similitudinarius nec rei ut res est. Omnis enim res est singularis et conceptus eius est conceptus singularitatis." *a. a. O.* 115 aD. „Item in septimo commento ibi Philosophus arguit, quod qualitas non ingreditur conceptum substantiae. Ex hoc probo, quod universale sicut homo non ingreditur intrinsece quiditatem tuam vel alterius singularis hominis. Turpe est enim, quod substantia componatur ex quali; sed homo et animal videntur dicere quaedam qualia." *ebd.* bAB. Vgl. die §§ 19 und 22.

Diese wichtige These wird vom Autor auffallend kurz behandelt und durch Aussprüche des Aristoteles und Kommentators bewiesen oder vielmehr erläutert.

Nach Aristoteles existiert nämlich das Allgemeine entweder gar nicht oder später als die partikulären Dinge [1]. Ferner bezeichnet nach den ausdrücklichen Worten des Aristoteles nur die erste Substanz dieses Einzelding, während die zweiten Substanzen (und alle Universalien sind zwei Substanzen) nicht das Wesen, sondern nur die Qualität (quale quid) bezeichnen, ja die Universalien sind Qualitäten [2]. „Et hinc est, quod conceptus universalis est qualitativus. Unde, quale quid est Socrates, respondetur, quod homo. Et ideo Philosophus, ubi arguit contra ideam, dicit, quod communitas Socratis ad Platonem non est penes quid, sed penes quale. Quod pro tanto est, quia nihil est in me, quod sit in te, et tamen nihil est in me, cui simillimum non possit esse in te. Ideo ego et tu non sumus idem, sed tamen ego possum esse talis, qualis es tu. Ideo dicit Philosophus, quod Callias generando Socratem generat tale quale.“ [3]

Hieraus ergibt sich ferner, daß jene Allgemeinbegriffe nach Aristoteles nicht eine allgemeine Qualität, sondern nur die Ähnlichkeit der partikulären Qualitäten bezeichnen. Die Universalien gehören nach Aristoteles zu den Relationen. [4]

Der Kommentator, der in allen Punkten mit Aristoteles übereinstimmt, hat also recht, wenn er den Allgemeinbegriff einen „conceptus qualitativus et similitudinarius“ nennt [5].

[1] „Item primo de anima: „Universale aut non est aut posterius est.““ *a. a. O.* 108 bF.

[2] „Et ad hoc est auctoritas expressa Aristoteles in praedicamentis, ubi dicit, quod prima substantia significat hoc aliquid, secunda vero substantia, cuiusmodi sunt omnia universalia, significat quale quid. Item 7. Metaph. dicit, quod universalia sunt qualitates.“ *a. a. O.* E. [3] *a. a. O.* 115 aF.

[4] „Item ibidem dicit, quod universalia sunt de capitulo ad aliquid et loquitur ibi de intentionibus primis.“ *a. a. O.* 108 bF. „Intelligit Commentator, quod omnis res eo quod existit, est particularis, eo autem ipso, quod potest habere secum comparticipem, fundat quendam conceptum similitudinarium illis. Solum enim illud habet conceptum similitudinarium, quod potest plurificari.“ „Ergo vult dicere Philosophus, quod universale est de capitulo ad aliquid, quia est conceptus rei, in quantum est similis. Ideo subdit eodem commento (scil. Commentator): „Universale non demonstrat naturam et rem ut res est, sed naturam similem naturae.““ *ebd.* 115 aEF etc.

[5] Vgl. o. S. 141, Anm. 2, § 22 sowie *II. Sent.* 115 bA etc. Dieselben Argumente finden sich auch *I. Sent.* 817 aAB. Vgl. § 26.

§ 17. Die Einheit der Art in ihrem Verhältnisse zu den partikulären Dingen und dem Verstande.

Zum Schlusse bietet Aureoli einen interessanten Rückblick auf seine Darlegungen, der einen psychologischen Teil über die Entstehung des Artbegriffes und einen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Teil über die Realität der Art enthält.

Der Artbegriff entsteht dadurch, daß mehrere partikuläre Dinge einen vollkommnen, bestimmten und ähnlichen oder gleichen Eindruck im Verstande erzeugen. Auf einen solchen Eindruck folgt die entsprechende Spezies, auf diese der entsprechende Akt; dieser Akt aber ist die unmittelbare Ursache eines vollkommnen, bestimmten und ähnlichen oder gleichen Begriffes, nämlich des Artbegriffes. Mögen aber auch die Begriffe je nach der Verschiedenheit der Eindrücke und der darauf folgenden psychischen Prozesse verschieden sein, so liegt ihnen allen dieselbe identische Sache zugrunde. Ob Spezies und Akt des Verstandes real identisch sind, will Aureoli hier nicht entscheiden [1].

Aus jenen psychologischen Darlegungen folgert nun Aureoli, daß die Einheit der Art teilweise den partikulären Dingen, teilweise den Spezies oder (und) Akten, teilweise den Begriffen, aber allen in verschiedener Weise zukommt [2].

[1] „Ubi considerandum est, quod ille est ordo, quia res illa particularis et illa est apta nata facere in intellectu similes impressiones et eiusdem rationis. Ad species autem eiusdem rationis sequitur in intellectu actus unus eiusdem rationis. Sive species sit actus ille sive non, non curo modo. Ideo individua, quae possunt communicare in una specie, communicant in uno actu. Ad unum autem actum sequitur in intellectu unus conceptus, ita quod si actus sit perfectus et terminatus, conceptus obiectivus erit perfectus et terminatus, et ideo quae possunt communicare in uno actu, communicant ex consequenti in uno conceptu obiectivo. Conceptus autem obiectivus non est aliud, quam res apparens obiective per actum intellectus, qui dicitur conceptus, quia intrinsece includit ipsum concipi passivum et ideo secundum aliud et aliud concipi est alius et alius conceptus, semper tamen cum identitate rei." *a. a. O.* 109 aA etc. Vgl. u. S. 144, Anm. 1 sowie § 12 das Hauptargument der Gegner und deren Widerlegung.

[2] „Dico, quod partim est in re, partim in specie, partim in actu, partim in conceptu." *a. a. O.* 109 aA „Tunc ad propositum dico, quod unitas specifica habitudinem aliquam habet ad conceptum obiectivum in intellectu et aliam ad actum intellectus, aliam autem ad speciem et aliam ad rem extra." *ebd.* bA.

In den partikulären Dingen findet sich jene Einheit der Art „in potentia et inchoative", insofern nämlich jene partikulären Dinge von Natur die Fähigkeit besitzen, in dem Verstande einen vollkommnen und ähnlichen oder gleichen Eindruck und einen entsprechenden Akt und Begriff zu erzeugen [1], in den Spezies oder (und) Akten „sicut in causa", insofern sie nämlich die unmittelbare Ursache des Artbegriffes sind [2], in den Artbegriffen „formaliter", insofern diese allein die aktuale Einheit der Art ausmachen [3].

Aureoli legt hierbei offenbar den Nachdruck auf das Verhältnis der Art zu den partikulären Dingen und den Begriffen, während die beiden anderen Faktoren weniger beachtet werden.

§ 18. Rückblick und Würdigung.

1. Die gesamten Darlegungen des zweiten Abschnittes lassen sich in die beiden folgenden Sätze zusammenfassen, deren erster erkenntnistheoretisch-metaphysischer, deren zweiter psychologischer Natur ist.

Da die Einheit der Art nicht in der Einheit einer von dem Verstande unabhängigen und den Individuen immanenten allgemeinen oder indifferenten Realität, sondern nur in der qualitativen Ähnlichkeit der partikulären Dinge besteht, bezeichnet der Artbegriff weder das allgemeine noch indifferente noch partikuläre Wesen der partikulären Dinge, sondern nur deren qualitative Ähnlichkeit.

[1] „Sed ista unitas est in re extra in potentia et inchoative, in quantum apta nata est causare in intellectu impressionem perfectam consimilem alterius rei, ex qua sequitur unitas actus et ex consequenti unitas unius conceptus obiectivi." *a. a. O.* B.

[2] „Sed in specie, si ponatur alia ab actu et causa actus, dico, quod talis unitas erit unitas sicut in causa, nam eo modo, quo species est causa actus, est causa conceptus obiectivi, cuius est formaliter talis unitas. Sed ad actum, quam habitudinem habet talis unitas, dico, quod habitudo ista reducitur ad habitudinem, quam habet actus ad ipsum conceptum obiectivum sive ad rem positam in esse apparenti et intellecto, de quo dictum est in primo et alias." *a. a. O.* bBC.

[3] „Est ergo unitas specifica in conceptu obiectivo formaliter, hoc est in re, in quantum obiicitur intellectui et includit intrinsece concipi. Ideo si quaeras: „Unitas specifica humanitatis in quo est formaliter?" dico, quod in humanitate, non in animalitate, sed ut concepta est, et hoc modo idem est, quod conceptus obiectivus hominis." *a. a. O.* A. Zu den beiden letzten Anmerkungen vgl. das vierte Argument und den letzten Einwand des § 12 sowie den zweiten Einwand des § 14.

Der Artbegriff entsteht dadurch im Verstande, daß mehrere partikuläre Dinge einen vollkommnen, bestimmten und ähnlichen oder gleichen Eindruck, Akt und Begriff erzeugen.

2. Zunächst haben diese Darlegungen mit dem ersten Abschnitte den antirealistischen Charakter gemeinsam. Jede irgendwie allgemeine Realität als Inhalt des Artbegriffes und der höheren Allgemeinbegriffe wird abgelehnt und mit den aristotelischen Argumenten gegen die Ideenlehre Platos[1] bekämpft. Es gibt unabhängig von unserem Verstande keine allgemeinen, sondern nur partikuläre Realitäten. Diese Anschauung, die in dem vorigen Abschnitte stillschweigend vorausgesetzt wurde, wird hier und noch schärfer in dem dritten Abschnitte als selbstverständliche Annahme hingestellt[2].

Wenn nun auch der Autor die Einheit der Art „partim", d. h. „in potentia et inchoative" in den partikulären Dingen sein läßt, so meint er damit in keiner Weise eine allgemeine Realität, sondern nur die natürliche Fähigkeit der an sich nur partikulären Dinge, einen Eindruck von der für den Artbegriff erforderten Beschaffenheit in dem Verstande zu erzeugen. Der Autor benützt hier nur die Worte des gemäßigten Realismus, während ihre Bedeutung eine wesentlich verschiedene ist.

Stimmen nun die beiden ersten Abschnitte in der Ablehnung jeder realistischen Deutung der Allgemeinbegriffe überein, so erscheint die im ersten Abschnitte so stark betonte Objektivität derselben zu Gunsten eines empiristischen Subjektivismus stark zurückgedrängt. Auch das partikuläre Wesen des partikulären Dinges wird ausdrücklich von dem Inhalte der Allgemeinbegriffe ausgeschlossen. Diese Begriffe bezeichnen nur die Qualität, aber nicht eine partikuläre oder allgemeine Qualität, sondern nur die Ähnlichkeit der an sich nur partikulären Qualitäten. Da nun die Ähnlichkeit eine Relation ist, da ferner die Relation als solche nach dem Autor nur in dem Begriffe des Verstandes existiert, und ein Ding durch ein und dieselbe partikuläre Qualität Fundament der allerverschiedensten Relationen sein kann[3], so wäre die Ob-

[1] Vgl. das zweite Argument des § 14 und das erste Argument des § 15.

[2] Vgl. die §§ 13, 22 und 23.

[3] Vgl. den ersten Einwand des § 9 und den letzten Einwand des § 14.

jektivität der Allgemeinbegriffe, wenn nicht ganz aufgehoben, so doch mindestens stark in Frage gestellt. Hieran ändern auch einige den Ausführungen des ersten Abschnittes analoge, aber ganz allgemein gehaltene Darlegungen nichts[1].

Mit diesen Anschauungen hängt die konzeptualistische Auffassung zusammen, nach der die Einheit der Art formell nur in dem Begriffe des Verstandes, und zwar in der Ähnlichkeit oder Gleichheit der von mehreren partikulären Dingen erzeugten vollkommnen und bestimmten Begriffe besteht.

Der Nominalismus wird auch in diesem ganzen Abschnitte nicht erwähnt. Wir verweisen indessen auf die Darlegungen des § 13 über diese Frage.

Was nun die sprachliche Seite dieses Abschnittes angeht, so macht sich auch hier die Ungenauigkeit des Ausdruckes oft störend bemerkbar. Zum Belege nur ein Beispiel.

Es ist ein großer Unterschied, ob man die allgemeine Art als eine „res realiter distincta" oder als eine „res realiter separata" bezeichnet. Während nun Aureoli in dem zweiten Einwande des § 14 einmal diese Ausdrücke auseinanderhält und unterscheidet, gebraucht er in demselben Einwande zweimal die Bezeichnung „res realiter distincta" für „res realiter separata". Hiermit hängt auch die unterschiedslose Verwendung von „res" und „realitas" zusammen[2]. Wie nun bereits manche indirekten Argumente des ersten Abschnittes auf dieser Verwechselung beruhen[3], so begegnen wir auch im dritten Abschnitte denselben und verwandten Ungenauigkeiten des sprachlichen Ausdruckes[4]. Hieraus erklärt sich auch, weshalb Aureol jeden noch so gemäßigten Realismus als extremen Realismus behandelt und mit den aristotelischen Argumenten gegen die platonische Ideenlehre bekämpft. Hieraus erhellt aber auch, daß Aureoli einen der wichtigsten Gedanken des gemäßigten Realismus nicht richtig erfaßt und gewürdigt hat[5].

Viel weniger macht sich in diesem Abschnitte die Häufung von Synonyma zur Bezeichnung desselben Gedankens geltend.

[1] Vgl. § 17. [2] Vgl. § 9.
[3] Vgl. den ersten Beweis des § 12.
[4] Vgl. § 22.
[5] Ein weiteres Beispiel sprachlicher Ungenauigkeit o. S. 133, Anm. 2.

Die Beweisführung dieses Abschnittes stimmt in den Methoden, in der Grundvoraussetzung und deren Einfluß mit dem ersten Abschnitte überein. Auch hier meistert Aureoli von seinem Standpunkte aus die Aussprüche der von ihm zitierten Philosophen, wie es in drastischer Weise die empiristische Umdeutung des „quale quid", die Inanspruchnahme des Aristoteles für den strengen Konzeptualismus sowie des Plato für den gemäßigten Realismus und die Verwendung der von Aristoteles gegen die Ideenlehre gerichteten Argumente gegen den von Aristoteles selbst vertretenen gemäßigten Realismus beweisen; ebenso macht sich der störende Einfluß der Grundvoraussetzung bei manchen indirekten Argumenten geltend [1].

Auch der Wert der ganzen Darlegungen liegt in derselben Richtung wie in dem ersten Abschnitte. Tritt auch das psychologische Element etwas zurück, so sind doch manche im letzten Teile anzuführende innere Schwierigkeiten jeder realistischen Universalienlehre scharf herausgearbeitet.

§ 19. Verhältnis der beiden ersten Abschnitte zueinander.

Es drängt sich von selbst die Frage auf, ob die Anschauungen der beiden ersten Abschnitte völlig übereinstimmen.

Offenbar besteht zwischen ihnen eine enge Verbindung. Einerseits verwendet Aureoli in dem zweiten Abschnitte dieselben oder ähnliche Argumente [2], rekapituliert kurz die wichtigen Darlegungen des § 12 [3], verweist zweimal ausdrücklich auf die grundlegenden Ausführungen des ersten Abschnittes [4] und überträgt dessen konzeptualistisches Grundprinzip auf den zweiten Abschnitt [5], anderseits dehnt Aureoli die in dem zweiten Abschnitte für den Artbegriff gegebene Erklärung ausdrücklich auf den im ersten Abschnitte behandelten Gattungsbegriff aus [6], ja er nennt alle Allgemeinbegriffe ohne Ausnahme „conceptus qualitativi et similitudinarii" [7].

[1] Vgl. das dritte Argument des § 15. [2] Vgl. die §§ 14 und 15.

[3] *II. Sent.* 106 bCD.

[4] Vgl. o. S. 135, Anm. 1 und *II. Sent.* 107 bC. [5] Vgl. die §§ 12 und 17.

[6] „Et Commentator 7. Metaph. text. 44 comm. 44 ibi dicit, quod genus et species non significant rem prout est res, sed significant naturam prout est similis naturae." *II. Sent.* 108 bE. Vgl. § 22.

[7] Vgl. die §§ 16 und 22.

Daß diese Ergänzung der beiden Abschnitte von Aureoli ausdrücklich gewollt war, beweisen außerdem die Schlußworte des zweiten Artikels des zweiten Abschnittes (§ 15): „Ad argumentum in oppositum patet, quia non repugnat particulari concipi universaliter. Quomodo autem hoc sit verum, patuit supra (§ 12) et apparebit infra (§ 17)." [1]

Trotzdem stehen die Anschauungen der beiden ersten Abschnitte nicht in völligem Einklange.

Als erster Widerspruch könnte angeführt werden, daß dort die Allgemeinbegriffe als die Abbilder des partikulären Dinges bezeichnet werden, während hier das partikuläre Wesen des partikulären Dinges ausdrücklich von dem Inhalte jener Begriffe ausgeschlosssen und nur die Qualität als ihr Inhalt angegeben wird. Indessen sind die Darlegungen des ersten Abschnittes zu allgemein, und es wird nirgends das Wesen der partikulären Dinge ausdrücklich als Inhalt jener Begriffe bezeichnet, so daß sich der zweite Abschnitt wohl als eine Erklärung und Weiterführung des ersten Abschnittes auffassen läßt [2].

Ein wirklicher Widerspruch hingegen besteht darin, daß dort die Allgemeinbegriffe nie die Ähnlichkeit zwischen mehreren partikulären Dingen, sondern nur ein und dasselbe und identische und absolut einfache partikuläre Ding bezeichnen, während hier umgekehrt die ihrer Natur nach immer mehrere partikuläre Dinge umfassende Relation der qualitativen Ähnlichkeit als der eigentliche Inhalt der Allgemeinbegriffe angegeben wird. Hiermit hängt zusammen, daß dort der Unterschied der Allgemeinbegriffe in der verschiedenen Klarheit besteht, mit der sie ein und dasselbe Individuum, hier hingegen in der verschiedenen Klarheit, mit der sie die Ähnlichkeit zwischen den Individuen abbilden, ferner daß dort, von Ausnahmen abgesehen, ein Individuum zur Erzeugung der Allgemeinbegriffe genügt, während hier immer mehrere Individuen zur Bildung derselben gefordert werden. Dort also sind die Allgemeinbegriffe nur unklare Individualbegriffe, hier sind die Individual- und Allgemeinbegriffe, um Aureolis Worte zu gebrauchen, disparate Begriffe und gehören verschiedenen Erkenntnisordnungen an [3].

[1] *II. Sent.* 108 bD. [2] Vgl. die §§ 12 und 16.
[3] Zum Ganzen vgl. die §§ 10, 11, 12, 16, 17 und 22.

Mag man auch zur Abschwächung dieser Widersprüche einwenden, daß der Autor bei der Bekämpfung der Konformitätentheorie zunächst nur an die unabhängig vom Verstande bestehenden „conformitates" denkt, so läßt sich doch nicht verkennen, daß er jede Art der Ähnlichkeit grundsätzlich von dem Inhalte der Allgemeinbegriffe ausgeschlossen wissen will. Dort wird also bekämpft, was hier verteidigt wird [1].

Der Widerspruch wird auch nicht durch die Darlegungen des § 17 beseitigt, tritt vielmehr nur um so schärfer hervor. Zunächst sind hier die Ausführungen Aureolis ausnahmsweise viel zu lakonisch. Sodann erscheint auch nicht die Ähnlichkeit der Dinge als Ausgangspunkt zur Bildung der Artbegriffe (und übrigen Allgemeinbegriffe) oder deren eigentlicher Inhalt, Aureoli spricht vielmehr nur von der Ähnlichkeit oder Gleichheit als einer Eigenschaft der an sich nur individuellen Begriffe. Der Artbegriff ist also auch hier nur ein modifizierter Individualbegriff.

Vielleicht ergaben sich jene Widersprüche dadurch, daß dort die Frage nach dem Verhältnis von Art und Individuum, Art- und Individualbegriff von der Untersuchung ausschied, hier aber einen Hauptgegenstand derselben ausmachte.

Wie es kam, daß Aureoli jene Widersprüche nicht gewahrte, wissen wir nicht. Vielleicht war die Aufmerksamkeit dieses Mannes, der ununterbrochen mit den Problemen rang, die ihm auf dem neuen Wege erwuchsen, so auf die Lösung der ihn augenblicklich beschäftigenden Fragen konzentriert, daß ihm deren harmonische oder disharmonische Stellung zu anderen Teilen seiner Philosophie und Theologie nicht immer klar zum Bewußtsein kam [2].

Vielleicht spielt bei diesen Widersprüchen auch das über die Entstehung der zweiten Redaktion des Sentenzenkommentars Gesagte eine Rolle [3].

III. Abschnitt.

Über das Individuationsprinzip.

Obwohl für den Konzeptualismus das Individuationsproblem in seiner metaphysischen Fassung nicht existiert, widmet Aureoli

[1] Vgl. die §§ 11 und 16. [2] Vgl. o. S. 125 ff. und § 24.
[3] Vgl. ob. S. 21 ff.

doch eine eingehende Untersuchung der schwierigen und in der Scholastik so verschieden beantworteten Frage, wodurch die allgemeine Art zum Individuum kontrahiert werde[1]. Aus den bisherigen Erörterungen ergibt sich von selbst, daß Aureoli auch in dieser Frage seinen eigenen Weg gehen wird.

§ 20. Das Individuum als solches wird nicht durch eine Differenz konstituiert, die als innerer und wesentlicher Teil zur Art hinzukommt[2].

Diese These richtet sich gegen die äußerst scharfsinnige Meinung, die ein gewisser „Doctor" und einige seiner Schüler vertraten[3]. Hören wir nun, wie Aureoli die Anschauung des Duns Scotus und mancher Scotisten schildert.

Wie die Gattung nur dadurch in mehrere Arten zerfällt, daß die spezifischen Differenzen nicht äußerlich und akzidentell, sondern innerlich und wesentlich die Gattung bestimmen, so kann auch die Art nur dadurch in mehrere Individuen zerfallen, daß die individuellen Differenzen nicht äußerlich und akzidentell, sondern innerlich und wesentlich die Art bestimmen und so die Individuen formell konstituieren und voneinander unterscheiden. Wir haben hiernach (und nach den entsprechenden Darlegungen der §§ 9 und 15) in jedem Individuum so viele Realitäten, als Gattungsbegriffe von ihm ausgesagt werden und außerdem noch die Realität der spezifischen und individuellen Differenz. Manche nennen diese Realität „proprietas" oder „differentia" oder „gradus individualis", manche „proprietas" oder „ratio hypostatica". Während Aureoli

[1] „Postquam visum est de communi entitate naturae specificae, nunc secundo videndum est de eo, quo contrahitur ad individuum, quod est principium individuationis." *II. Sent.* 109 in der Mitte.

[2] „Secundo pono intentam propositionem oppositam directe isti opinioni, quod individuum non est formaliter individuum per talem differentiam intrinsece constituentem ipsum et per se ad speciem pertinentem." *a. a. O.* 110 aE. Vgl. u. S. 151, Anm. 1.

[3] „Quaestio ista mota est propter unam subtilem valde opinionem cuiusdam Doctoris. Dicunt enim quidam cum eo..." *a. a. O.* 109 bF. In der Widerlegung indessen (*ebd.* 111 aE) wird jene Meinung als „imaginatio" bezeichnet. Diese und ähnliche Stellen (*Quodl.* 2 bB) beweisen zugleich, daß bereits unter den unmittelbaren Schülern des Duns Scotus Gegensätze bestanden. Zum Ganzen § vgl. Minges, *Der angebliche exzessive Realismus*, 43 ff. und 54 ff.

diese Bezeichnung ohne Unterschied verwendet, findet sich der später gewöhnliche Ausdruck „haecceitas“ nur einmal [1].

Für die Wahrscheinlichkeit dieser Meinung werden die beiden folgenden zwei Gründe angeführt.

Das Spätere, so wird zunächst argumentiert, ist nicht Ursache des Früheren. Nun aber ist die individuelle Substanz früher als irgendein individuelles Akzidens. Also kann kein akzidenteller, sondern nur ein wesentlicher Teil Individuationsprinzip der Substanz sein.

Während der Obersatz durch die Überlegung gestützt wird, die Ursache sei früher als die Wirkung, wird der Untersatz mit einem einfachen Verweis auf den Kommentator erledigt [2].

[1] „Sicut genus intrinsece dividitur per differentias pertinentes per se ad rationem generis, sicut dicit Philosophus 7. Metaph. text. 43, quod pedale, si debet dividi intrinsece, oportet, quod dividatur per differentias pertinentes per se ad rationem pedis, puta per bipedem et quadripedem, non per differentias extrinsecas et accidentales, ut per alatum et non alatum. Hoc ergo modo accipiendo pertinere ad rationem generis, dicit illa opinio, quod species suo modo dividitur in individua per differentias aliquas pertinentes per se ad rationem speciei, quibus intrinsece et formaliter constituuntur individua, ut sic individua constituantur in esse tali et differant ab invicem aliquibus constitutionibus intrinsecis, quae per se dividunt rationem specificam. Et aliqui illa talia intrinseca vocant gradus individuales. Eadem enim forma potest habere plures realitates et in proposito individuum habet in se tot realitates, quot sunt genera a genere generalissimo usque ad speciem et ultra haec realitatem speciei et propriam, per quam fit hoc individuum. Alii talem differentiam vocant proprietatem hypostaticam, non quod sit proprietas accidentalis et consequens individuum, sed dicitur proprietas respectu naturae, quod particulat, determinat et contrahit illam naturam.“ *a. a. O.* 109 aF etc. Vgl. *ebd.* 110 aCD, 111 aE etc., *I. Sent.* 818 a. Der schon bei Duns Scotus (vgl. Minges *a. a. O.* 43 f., 54) vorkommende Ausdruck „haecceitas“ *ebd.* 112 aD. Aureoli bezeugt ferner, daß auch für die „distinctio formalis“ (*I. Sent.* 1071 aA, *II. Sent.* 64 aC, *Quodl.* 54 aB) und die „formalitates“ (*Quodl.* 2 bB, 3 bCD) bei verschiedenen Autoren verschiedene Namen gebräuchlich waren. Man sieht an diesem Beispiele, wie eine neue Lehre sich erst allmählich eine feste Terminologie schafft. Übrigens ist die soeben entwickelte Lehre des Scotus, wie Minges (*a. a. O.*) ausführt, ganz verschieden aufgefaßt worden. Auch Aureolis Darlegung stimmt nicht mit der von Minges als allein zulässig bezeichneten Deutung, sondern in den wesentlichen Punkten mit Stöckls Auffassung (*a. a. O.* 803 ff.) überein. Vielleicht hatte Aureoli, wie seine Bemerkung „Dicunt quidam cum eo (scil. Scoto)“ nahelegt, die scotistische Doktrin in der ihr von einigen Schülern gegebenen Form im Auge.

[2] „Sic ergo haec est opinio et videtur esse probabilis propter duo. Primo quia posterius non est causa prioris. Sed individuum substantiae est

An zweiter Stelle wird ausgeführt, daß sich durch die individuellen Differenzen die Verschiedenheit der Individuen am besten erklären lasse [1].

Dieser Meinung seines Lehrers und seiner Mitschüler gegenüber formuliert Aureoli die oben angegebene These und sucht sie durch die verschiedensten Argumente zu beweisen.

Das erste dem zweiten Argumente des § 9 und dem dritten Argumente des § 15 analoge Argument lautet:

Das Spätere als solches ist nie Ursache des Früheren als solchen. Nun aber ist die „proprietas hypostatica" später als die bereits individualisierte spezifische Natur. Folglich ist nicht die „proprietas hypostatica" Ursache der Individuation der spezifischen Natur.

Während Aureoli den Obersatz den Darlegungen der Gegner entnimmt, führt er zum Beweise des Untersatzes aus, daß jene „proprietas" entweder eine bereits individualisierte oder noch nicht individualisierte spezifische Natur antreffe. Im ersten Falle haben wir den Untersatz, im zweiten Falle „humanitatem tuam faciet Deus in me destructa differentia propria, quae est in te". Diese offenbar falsche Konsequenz wird sodann vom Autor gegen mehrere Einwände hartnäckig verteidigt [2].

Würde jener individuelle Grad, so wird an zweiter Stelle argumentiert, das Individuum konstituieren und von anderen Individuen unterscheiden, so könnte Gott weder gleichzeitig noch nacheinander zwei Individuen desselben Grades erschaffen. Nun aber kann Gott nicht nur gleichzeitig zwei Seelen erschaffen, die in jeder Hinsicht den gleichen Grad der Vollkommenheit, Gnade und Glorie besitzen, sondern er kann auch den Petrus vernichten und einen anderen Menschen desselben Grades hervorbringen. Ebenso sind

prius individuo cuiuslibet accidentis. Ergo non est formaliter individuum per aliquid, quod sit accidens. Antecedens patet, quia causa prior est effectu. Minor probatur per Commentatorem 7. Metaph. text. 4 expresse. Si ergo species contrahatur ad individuum, non potest esse per aliquid, quod sit alterius generis a substantia, immo accidens speciei, nisi accipiendo accidens large, ut accipit Avicenna, pro omni eo, quod non includitur infra rationem quiditativam ipsius rei eo modo, quo dicit Porphyrius, quod differentia accidit generi." *a. a. O.* 110 aB etc.

[1] *a. a. O.* 110 aD etc.

[2] *a. a. O.* E etc. Vgl. die Darlegungen o. S. 127 ff. über das konzeptualistische Grundprinzip.

gleichzeitig und nacheinander zwei „albedines" desselben Grades möglich.

Ja es gibt in der Natur Individuen, die denselben Grad besitzen und doch als Individuen voneinander verschieden sind, z. B. zwei weiße Farben desselben Grades oder zwei Linien von je ein Fuß Länge. Solche Individuen können folglich nur durch ihre Wesenheit selbst voneinander verschieden sein [1].

Dieses Argument verliert allerdings dadurch an Bestimmtheit und Beweiskraft, daß Aureoli jene Gleichheit des Grades zuweilen nur als äußerste Ähnlichkeit deutet [2], während er an einer anderen Stelle in einem Atemzuge von Gleichheit und völliger Ähnlichkeit spricht [3]. Es ist übrigens interessant, hier solche Anklänge an die spätere Kontroverse zwischen Bayle und Leibniz zu finden.

Der folgende Beweis hängt mit dem zweiten zusammen. Jede individuelle Differenz, so wird ausgeführt, kann mehreren Indivi-

[1] „Item non est formale, quo constituitur individuum, quod non est commune omni individuo. Probo, quia constitutum non potest reperiri sine formali principio constitutivo. Sed non est commune omni individuo, constitui per gradum individualem. Ergo. Probo. Capio albedinem et albedinem in eodem gradu. Haec duae albedines conveniunt in uno et eodem gradu et tamen sunt duo individua. Ergo duae albedines non constituuntur in esse individuo per gradum individualem et manente eodem gradu variantur in esse individuali. Item capio duas lineas pedales. Quid est ibi, in quo differant praeter rationem lineae? Certum est enim, quod conveniunt in eodem gradu lineae. Ergo cum non differant in gradualitate, videtur, quod differant intrinsece per rationem lineae, in quantum individua sunt. Item si gradus individualis constituit individuum et distinguit ab omni alio, sequitur, quod Deus non poterit facere duo individua in eodem gradu, quod tamen falsum est, quia Deus potest facere duas animas aequalis gradus perfectionis quantum ad omnia. Similiter eundem gradum gratiae potest Deus facere in anima mea et tua et similiter dico de gradu gloriae." *a. a. O.* 110 bC etc. Vgl. die drei folg. Anm. Eine analoge Beweisführung gegen die außerwesentlichen Realitäten als Individuationsprinzipien *ebd.* 113 bBC, 114 aC.

[2] „Item nulla est contradictio, quod sint duae tales albedines in eodem gradu. Pone enim duas. Tales erunt simillimae et ex hoc non erunt eaedem, immo una non erit alia. Nec est contradictio, quod sint duo simillima ultimate et non eadem, quinimmo ex hoc sequitur, quod non eadem, quia secundum Hilarium impossibile est, quod aliquid sit idem sibi ipsi. Ergo per simile possibile est, quod duo homines non habeant eandem proprietatem et tamen erunt proprietates eorum similes, immo simillimae." *a. a. O.* 112 aA. Vgl. D.

[3] „Deus etiam potest duo corpora facere in eodem situ, aequalis ponderis et breviter similia quoad omnia." *a. a. O.* 114 aC.

duen gemeinsam sein, wie sich aus dem zweiten Beweise ergibt und in dem folgenden § sogar von den Akzidenzien nachgewiesen wird. Wodurch nun wird jene erste individuelle Differenz individuell? Entweder durch eine neue individuelle Differenz, und dann hätten wir einen „processus in infinitum" oder durch sich selbst, und dann kann auch die spezifische Natur durch sich selbst individuell sein [1].

Jede Realität, so wird zur Bekräftigung beigefügt, ist dadurch dieses Einzelwesen, daß es außerhalb des Verstandes ist. Nun aber ist, wie auch die Gegner zugeben, die spezifische Natur nicht durch die individuelle Differenz formell und primär außerhalb des Verstandes. Folglich ist sie auch nicht durch die individuelle Differenz dieses Einzelwesen [2].

Schließlich werden zum Beweise noch zahlreiche Aussprüche von Philosophen angeführt und eingehend erläutert. Wir wollen aus diesen weitschweifigen Darlegungen, die zudem manche Wiederholungen enthalten, nur die wichtigsten Gedanken hervorheben. Nach Aristoteles ist jede Einteilung, die die Einteilung der Gattungen in Arten überschreitet, unwesentlicher, akzidenteller Natur [3].

[1] „Quarta ratio est ista. Illud, quod est ex ratione sua aliquid communicabile, non potest esse ratio formalis, quo species contrahitur ad hoc individuum. Si enim sic est communis alteri individuo sicut isti, non magis constituet illud individuum quam illud. Sed quaecunque differentia individualis de se habet, quod possit esse communis et communicabilis alteri; immo hoc habet quaecunque accidentalitas, quae est extra nihil, ut probo. Ergo. Maior probatur, quia differentia communi non abundat individuum speciei. Item ex quo illa proprietas individualis est communis, aut individuabitur se ipsa aut aliquo alio. Si primo modo, ergo et natura speciei potest se ipsa esse individua, si aliquo alio, de illo quaero, aut est actualitas se ipsa individua et sic dicam in proposito, aut per aliquid aliud et procedetur in infinitum. Minorem probo. Dato enim, quod Deus producat hunc hominem in humanitate contracta per gradum individualem istius hominis, quaero, utrum Deus possit facere alium hominem in isto gradu. Et oportet dicere, quod sic. Alias Deus non posset Petro annihilato facere alium eiusdem gradus, quod est absurdum... Corrupta enim una albedine potest aliam in eodem gradu restituere." *a. a. O.* 111 bD etc. Zu den beiden letzten Argumenten vgl. *I. Sent.* 818 a sowie die Darlegungen des § 23 über Aureolis Sprache.

[2] „Et confirmo, quia quaelibet realitas eo ipso, quod est extra intellectum, est hoc aliquid. Sed per te realitas naturae specificae per proprietatem individualem non est formaliter primo extra intellectum. Ergo per eam non est formaliter hoc aliquid." *a. a. O.* 112 aD etc. [3] *a. a. O.* 110 bE etc.

In ähnlicher Weise äußert sich Porphyrius gestützt auf die Autorität Platos, daß die das Wesen berührende Einteilung mit den „species specialissimae" ihren Abschluß finden müsse. Folglich kann die Art nicht durch Realitäten individualisiert werden, die als wesentlicher Teil zur spezifischen Natur hinzukommen [1].

Ebenso wäre nach der Annahme der Gegner das Individuum eine unteilbare Art, die Art hingegen nicht unteilbar, sondern eine weiterhin teilbare Gattung, wodurch sich neue Widersprüche mit der Lehre des Aristoteles und Kommentators ergäben [2].

Aber, so wird eingewandt, die individuelle Differenz ist ihrer Natur nach nicht in mehrere individuelle Differenzen teilbar, während die spezifische Wesenheit ihrer Natur nach in mehrere Individuen teilbar ist [3].

Während der erste Teil des Einwandes bereits in dem zweiten Argumente erledigt ist, hält Aureoli dem zweiten Teile entgegen, daß eine Art denkbar sei, die überhaupt nur ein Individuum haben könne [4].

§ 21. Die Art (der Artbegriff) wird durch kein „additum" zum Individuum (Individualbegriff) kontrahiert [5].

Unter Individuum im metaphysischen Sinne versteht Aureoli hier jenes Ding, das nicht in mehrere gleichartige Dinge teilbar

[1] „In oppositum est, quia secundum Porphyrium innitentem auctoritati Platonis in specie specialissima oportet quiescere. Sed si individuum esset individuum per aliquid intrinsece pertinens ad speciem, non esset status vel quies, quia adhuc esset invenire differentias intrinsecas et essentiales praeter tot differentias constituentes species. Ergo." *a. a. O.* 109 aE. Vgl. *ebd.* 111 aB.

[2] „Item species specialissima non esset ratio atoma. Ratio est, quia tunc ratio speciei esset possibilis ratio respectu differentiarum. Item tunc species specialissima esset genus..." *a. a. O.* 111 aB etc. „Item sequeretur, ut dixi, quod Socrates et Plato erunt duae species." *ebd.* bB.

[3] *a. a. O.* bCD.

[4] „Sed contra. Possibile est dare speciem aliquam, cui repugnat habere amplius quam unum individuum. Ergo instantia non obstat." *a. a. O.* 111 bC.

[5] „Nunc pono secundo propositionem quandam et est ista, quod ratio specifica, quae consistit in conceptu, non potest contrahi ad individuum sic, quod conceptus communis contrahatur ad illud individuum signatum per aliquod additum." *a. a. O.* 113 aD. Vgl. *ebd.* 112 bB etc., 114 aB und zum Ganzen § den § 22.

ist [1]. Was aber bedeutet das Wort „additum“? Obwohl es im Gegensatze zu der im vorigen § behandelten individuellen Differenz jedes Individuationsprinzip zu bezeichnen scheint, das nicht als innerer und wesentlicher Teil zur Art hinzukommt, weisen doch die einzelnen von Aureoli angeführten „addita“ eine solche Heterogeneität auf, daß es kaum möglich sein dürfte, sie unter einen Begriff zu bringen.

Die „addita“ sind entweder positiver oder negativer Natur. Von positiven „addita“, deren jedes bereits seinen Richter gefunden habe [2], werden aufgezählt: die Beziehung eines Dinges zur Wirkursache [3], seine Existenz, die Aneignung der Materie durch die Form, die Materie, und zwar entweder allein oder in ihrer Bestimmung durch die Quantität, die Summe aller Akzidenzien und einzelne Akzidenzien wie die Quantität oder Lage im Raume, während als negatives oder privatives „additum“ [4] nur das Ungeteiltsein eines Dinges in sich und sein Geteiltsein von jedem anderen angegeben wird.

Welches waren nun die Vertreter der dargelegten Anschauungen? Während der hl. Thomas und viele seiner Schüler die bestimmte, quantitativ abgegrenzte Materie [5], der hl. Bonaventura die Verbindung von Materie und Form und die hieraus resultierende

---

[1] „Quaeritur de individuo primo modo, quod est illud, per quod repugnat tali rationi dividi in partes subiectivas.“ *a. a. O.* 113 aC. Über die Arten der Individualität vgl. die §§ 22 und 23, besonders u. S. 162, Anm. 1.

[2] „Isti autem sunt modi positivi, quorum quilibet accepit iudicem suum.“ *a. a. O.* 113 aE.

[3] „Probo ergo, quod non per esse existentiae, quod idem est, quod respectus ad agens.“ *a. a. O.* aE. *I. Sent.* 260 aC wird die Meinung, daß die Existenz ein „respectus ad agens“ sei, als die „opinio Henrici in sua summa q. 3 art. 21“ bezeichnet. *II. Sent.* 113 aF etc. werden die „existentia“ und der „respectus ad agens“ als verschiedene Individuationsprinzipien behandelt.

[4] Die Bezeichnung „negatio“ findet sich *a. a. O.* 114 aA, „privativum“ *ebd.* 112 bA.

[5] M. Gloßner, *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule* (Paderborn 1887), Prantl (*a. a. O.* 115), Hauréau (*a. a. O.* Sec. Par. Tom. Prem. I, 363 ff.), Stöckl (*a. a. O.* 456 ff.), Baeumker (*a. a. O.* 393 f.) und de Wulf (*a. a. O.* 407 f.). Die Darlegungen bei Prantl (*ebd.* 97), Hauréau (*ebd.* 363) und Stöckl (*ebd.* 395) über das von Albert dem Großen aufgestellte Individuationsprinzip stimmen nicht ganz überein. Jedoch hat Albert sicher auch in diesem Punkte der Lehre des Aquinaten vorgearbeitet.

Aneignung des einen substantialen Teilprinzips durch das andere[1] als Individuationsprinzip annahmen, ließ Heinrich von Gent die Individualität in letzter Instanz dadurch bedingt sein, daß die spezifische Form durch die wirkende Ursache in der Weise wirklich gesetzt wird, daß sie in sich selbst ganz ungeteilt und von jedem anderen geschieden ist[2]. In ähnlicher Weise lehrte Durandus, als Individuationsprinzip könne nur die wirkende Ursache in Frage kommen, welche und insofern sie dem Dinge Dasein gibt, dasselbe in der ihm eigentümlichen Natur oder Wesenheit hervorbringt[3]. Vielleicht waren aber auch dem Autor einige der vorgetragenen Meinungen nur im allgemeinen aus den Werken anderer bekannt, ohne daß er einen besonderen Vertreter im Auge gehabt hätte[4].

Aureoli widerlegt nun der Reihe nach ein jedes der dargelegten Individuationsprinzipien. Wir führen hier in allgemeiner Form jenes Argument an, das in analoger Form immer wiederkehrt und vom Autor selbst als „ratio communis"[5] bezeichnet wird.

[1] J. Krause, *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus* (Paderborn 1888), 77 ff., K. Zieschè, *Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura* (Phil. Jahrb. XIII 1900, 16 ff.), Prantl (*a. a. O.* 119 f.), Stöckl (*a. a. O.* 888), Hauréau (*a. a. O.* Sec. Par. Tom. Sec. 13 ff.).

[2] Stöckl (*a. a. O.* 743). In ähnlicher Weise de Wulf (*a. a. O.* 446), während die Darlegungen von Prantl (*a. a. O.* 193 f.) und Hauréau (*a. a. O.* 68 f.) davon abweichen. Auch Scotus (vgl. Minges *a. a. O.* 54, 76) spricht sich gegen die Annahme aus, die Individuation beruhe auf bloßer Verneinung.

[3] Stöckl (*a. a. O.* 977 f.) und Hauréau (*a. a. O.* 349 ff.). Prantl (*a. a. O.* 295 f.) vertritt teilweise eine andere Auffassung. Ferner schreibt Stöckl (*ebd.* 776) über Gottfried von Fontaines: „Will man also doch eine Antwort haben auf die Frage, welches das Prinzip der Individuation sei, so kann man erwidern, daß dasselbe der actus existentiae selbst sei, insofern derselbe verursacht wird durch die schöpferische Ursache der Dinge. Indem Gott schafft, schafft er das Wirkliche; das Wirkliche kann aber nur individuell sein: folglich muß das Prinzip der Individuation in höchster Instanz in dem schöpferischen Akte Gottes selbst gesucht werden." Doch stimmen auch hiermit Prantls (*ebd.* 198), Hauréaus (*ebd.* 145 ff.) und de Wulfs (*a. a. O.* 440) Darlegungen nicht überein.

[4] So lehnten z. B. der hl. Bonaventura (vgl. Krause *a. a. O.* 79 und Zieschè *a. a. O.* 19) und Gottfried von Fontaines (vgl. Prantl *a. a. O.* 198 und Stöckl *a. a. O.* 775) die Akzidenzien als Individuationsprinzip ab. Es ist kaum anzunehmen, daß Aureoli Wilhelm von Champeaux als Vertreter dieser Meinung gekannt habe. Über diesen vgl. Hauréau (*a. a. O.* Prem. Par. 324), Stöckl (*a. a. O.* I, 141) und de Wulf (*a. a. O.* 209).

[5] *a. a. O.* 114 aB.

Da alle obigen Individuationsprinzipien, so führt Aureoli aus, allgemein und individuell sein oder aufgefaßt werden können, sind sie entweder durch sich selbst oder durch ein anderes Individuationsprinzip individuell. Ist ersteres der Fall, dann kann auch die allgemeine Art ohne jedes Individuationsprinzip durch sich selbst individuell sein, ist letzteres der Fall, dann kehrt bei diesem und jedem neuen Individuationsprinzip die erwähnte Disjunktion wieder [1].

Zum Obersatze sei noch bemerkt, daß die Allgemeinheit der obigen Individuationsprinzipien entweder nur als widerspruchsfrei, möglich oder aber als tatsächlich, wirklich [2] hingestellt wird.

In verstärktem Maße gilt das Argument natürlich von der Materie, die ja selbst zur allgemeinen und daher zur individualisierenden Art gehört [3].

Ferner, so bemerkt Aureoli gegenüber den Akzidenzien als Individuationsprinzipien, setzt jedes individuelle Akzidens bereits eine individuelle Substanz voraus [1].

[1] „Esse existentiae est quoddam commune, quod praedicatur de me et de te et sic de aliis, unde ego sum existens, tu et ille. Quare totum resultans ex re et esse adhuc esset commune et erit quaestio, per quid contrahatur." *a. a. O.* 113 aF. „Item tertio, quia respectus ad agens potest esse quid commune. Potest enim dici de illo respectu et de illo et tunc quaeram de isto respectu, ex quo ei non repugnat communitas, per quid contrahatur, aut a seipso et sic standum erat in primo aut ab alio et procedetur in infinitum." *ebd.* bAB. „Tertio probo, quod illud non est collectio accidentium, quia tota collectio accidentium potest esse communis. Potest enim eadem reperiri in me et in te. Ergo de illa restat quaestio, per quid contrahatur. Dices per interemptionem, quia impossibile est, quod situs sit communis, quia idem situs non est in me et in te. Contra dupliciter, quia situs variatur manente individuo. Sed effectus formalis variatur variata ratione formali. Ergo. Secundo, quia duo distincta individua possunt esse divina virtute in eodem loco. Ergo situs non est illud, quo quodlibet eorum est individuum ab alio distinctum. Nihil enim commune duobus distinguit illa." *ebd.* BC. „Septimo probo, quod illud additum non sit duplex negatio, quia duplex illa negatio addita conceptui relinquit ipsum communem. Probo, quia negatio illa est communis pluribus. Socrates enim est indivisus in se et ab omni divisus et consimiliter Plato et sic de aliis." *ebd.* 114 aAB. Vgl. auch *a. a. O.* 164 aB etc.

[2] Vgl. Anm. 1 sowie *a. a. O.* 113 bD etc., 114 aC.

[3] „Probo sexto, quod illud additum non est materia, quia materia addita conceptui communi speciei non aufert ab eo communitatem, eo quod materia est de ratione speciei." *a. a. O.* 113 bF etc.

[1] „Omne individuum accidentis supponit suum subiectum esse hoc, quia individuum substantiae est prius omni individuo accidentis per Commentatorem 7. Metaph. tex. 4." *a. a. O.* 112 bB. Vgl. *ebd.* 113 bA.

Dem Einwande, daß nur durch eine allgemeine Wesenheit und durch individualisierende Realitäten die Übereinstimmung und Verschiedenheit der Individuen sich erklären lasse, tritt der Autor mit der bündigen Erklärung entgegen, daß die Individuen nur im Artbegriffe übereinstimmen, hingegen durch ihre individuelle Wesenheit real voneinander verschieden seien[1].

Wenn aber immer wieder behauptet wird, daß sich das Individuationsproblem nur durch irgendein wesentliches oder außerwesentliches Individuationsprinzip lösen lasse, so setzt Aureoli an Stelle des Entweder-oder ein entschiedenes Weder-noch, gibt freilich zu, daß die Lösung der Frage ihre Schwierigkeiten habe[2].

§ 22. Die Lösung des Individuationsproblems durch Petrus Aureoli selbst.

Ohne sich weiter um gegnerische Anschauungen zu kümmern, geht Aureoli dazu über, seine eigene Lösung des so umstrittenen Problems zu bieten[3].

I. Die allen Individuen gemeinsame und daher wesentliche Eigenschaft der Individualität ist die Unteilbarkeit in mehrere gleichartige Individuen[4]. Wodurch nun wird diese Unteilbarkeit bewirkt?

Solange man auf metaphysischem Gebiete bleibt (realiter loquendo) und den Sinn der Frage so formuliert: „Welches ist jene Realität, welche die allgemeine Art individualisiert und ebendadurch dieses Individuum in mehrere Individuen unteilbar macht?" ist die ganze Frage gegenstandslos und darum müßig und nichtig. Jedes

[1] „Ad argumentum in oppositum. Bene procederet, si duo individua realiter convenirent et realiter differrent, quod non concedo. Conveniunt enim in communi conceptu tantum et differunt realiter per rationes proprias. Quomodo autem hoc possit esse, oportet nunc aliqualiter declarare. Ideo moveo tertiam quaestionem." *a. a. O.* 114 aD. Vgl. *ebd.* 110 aD, 112 bB.

[2] „Ad argumentum principale, cum arguitur: „Non contrahitur per accidentale, ergo per essentiale," dico, quod est fallacia consequentis, quia nec per hoc nec per illud. Per quid ergo, difficile est videre, et ideo quaero secundo." *a. a. O.* 112 aF etc. Vgl. *ebd.* 109 aF, 110 aCD, 114 aB.

[3] „Universaliter, quid est principium individuationis sive quid addit individuum super speciem ... et sine argumentis respondeo." *a. a. O.* 114 aF.

[4] „Haec propositio est quantum ad singulare, cui repugnat dividi in plura, per quid ei repugnat." *a. a. O.* 114 bB. Vgl. u. S. 162, Anm. 1 sowie die §§ 21 und 23.

Ding ist ebendadurch, daß es ist oder existiert, daß es „in rerum natura“ ist, daß es außerhalb der Seele oder des Verstandes und nicht begrifflich erfaßt ist, durch sich selbst, durch seine eigene Realität, Wesenheit und Substanz partikulär, singulär, individuell und darum in mehrere Individuen unteilbar; jedes Indifferente oder Allgemeine hingegen existiert nur im Verstande, ist nur ein Begriff. Jede Realität ist also nur partikulärer, jede Allgemeinheit nur begrifflicher Natur [1].

Hieraus ergibt sich schon, daß jene Frage in psychologischer Form gestellt werden muß. Mag nämlich auch das Individuum keine spezifische und individuelle Realität besitzen, so bildet doch der Verstand von ihm einen allgemeinen Art- und einen Individualbegriff. Wie verhalten sich nun diese beiden Begriffe zueinander? Entsteht der Individualbegriff vielleicht dadurch, daß dem Artbegriff irgendein kontrahierendes Merkmal hinzugefügt wird? [2]

So nahe diese Lösung liegt, so wenig trifft sie die Wahrheit [3]. Hören wir Aureolis Beweis.

[1] „Pono hic tres propositiones. Prima est, quod realiter loquendo quaestio nulla est, cum quaeritur, quid addit individuum ad rationem speciei, quoniam omnis res eo, quod est, singularis est et eo ipso, quod est indifferens et communis ratio, est concepta. Ideo quaerere aliquid, per quid res, quae extra intellectum est, est singularis, nihil est quaerere. Hoc enim quaerere est, an si res est extra intellectum universalis et adveniat sibi aliquid, quod faciat eam particularem, quod nihil est, quia omnis res eo ipso, quod est res non includens conceptum, illa eo ipso est singularis. Tunc cum quaeritur, per quid est res singularis, dico, quod omnis res est se ipsa singularis et per nihil aliud, sed per illam.“ *a. a. O.* 114 aF etc. Derselbe Gedanke wird in den verschiedensten Fassungen und Zusammenhängen wiederholt. Vgl. § 16, u. S. 162, Anm. 1 sowie *a. a. O.* 112 bD, 113 aAC, 115 aE, 116 aB etc., bB—F, 117 aA, 119 bC, 154 bF, 164 aE etc. *Quodl.* 54 aAB.

[2] „Tamen difficultas est, utrum addat aliquid in conceptum. Verbi gratia, cum concipio hominem et postea hunc hominem nec concipio hunc hominem, quod aliquid addat conceptui, quo contraham hominem ad hunc hominem, hoc est difficile.“ *a. a. O.* 114 bA. „Ubi enim arguitur causa individuationis, comparatur conceptus speciei ad unum conceptum individui unius...“ *ebd.* 164 aE. Wir begegnen auch der Bezeichnung „conceptus designatus“ (*ebd.* 114 bA). Schon in dem § 21 trat diese psychologische Auffassung vor der metaphysischen öfter in den Vordergrund.

[3] „Prima (scil. propositio) est, quod quando intelligo hominem et secundo contraho ipsum per hunc hominem, concipiendo hunc hominem nihil addo in conceptu ad hominem, sed sunt duo conceptus omnino disparati nec unus alterum includit nec unus se habet ad alterum per additionem.“ *a. a. O.* 114 bB. Vgl. *ebd.* D.

Ein Begriff, so führt er aus, der die absolute Beschaffenheit eines Dinges bezeichnet, kann nicht dadurch entstehen, daß einem die qualitative Ähnlichkeit mehrerer Dinge bezeichnenden Begriffe irgendein kontrahierendes Merkmal hinzugefügt wird. Nun aber bezeichnet der Individualbegriff die absolute Beschaffenheit eines Dinges, der Artbegriff hingegen die qualitative Ähnlichkeit mehrerer Dinge. Also kann der Individualbegriff nicht dadurch entstanden sein, daß dem Artbegriffe irgendein kontrahierendes Merkmal hinzugefügt wurde. Der Individualbegriff schließt also den Artbegriff nicht ein, beide Begriffe sind vielmehr disparate Begriffe und gehören einer ganz anderen Erkenntnisordnung an [1].

Den Obersatz stützt Aureoli durch die Überlegung, daß ein die Ähnlichkeit der Dinge bezeichnender Begriff nur durch einen die Unähnlichkeit derselben Dinge bezeichnenden Begriff kontrahiert werden könne, wie z. B. der Gattungsbegriff „animal" durch den Begriff der spezifischen Differenz „rationale" kontrahiert werde. Nun aber bezeichnet der Individualbegriff weder die Ähnlichkeit noch die Unähnlichkeit mehrerer Dinge, sondern die absolute Beschaffenheit eines einzigen Dinges [2].

[1] „Tunc his praenotatis ego probo conclusionem sic. Illi, dico, conceptus, quorum unus est de re ut simillima alteri, alius vero est de re nec ut similis est alteri rei nec tamen differens, sed est rei in se absolute, unus eorum non se habet per additionem ad alterum, sed sunt omnino disparati et alterius ordinis. Sed conceptus specificus est de re ut simillima alteri rei, conceptus autem individui est de re absolute in se. Ergo." *a. a. O.* 115 aA. „Et ut sic concipiendo eam ut res est, non addit ad conceptum eius ut simillima est nec e converso, sed transfert de ordine concipiendi ad ordinem alium concipiendi. Alius est enim ordo conceptus rerum conceptarum absolute in se et conceptarum ut simillimae sunt." *ebd.* bC. Störend wirkt bei diesen und den zahlreichen analogen Ausführungen, daß der Autor oft nicht von der Kontraktion des Artbegriffes durch ein Merkmal, sondern durch den Individualbegriff spricht, daß er ferner weder den Artbegriff in dem Individualbegriffe noch den Individualbegriff in dem Artbegriffe enthalten sein läßt. Indessen entspricht die in dem Texte dargelegte Anschauung den meisten Stellen und dem Zusammenhange am besten. Vgl. die vorige und folg. Anm. Eine analoge Unklarheit wurde zu Beginn des § 12 vermerkt.

[2] „Maiorem probo, quia solus conceptus dissimilis est, qui appropriat conceptum similitudinarium. Contractio enim fit per dissimilitudinem, ille autem non est dissimilis. Et propterea in conceptibus per additionem et contractionem unus constituit sive est de constitutione reliqui, ut contractus de constitutione contrahentis. Hic autem non sic, quia conceptus similitudi-

Der erste Teil des Untersatzes wird angenommen, die Beweise für den zweiten Teil desselben sind bereits im § 16 dargelegt worden.

Hiermit ist der erste und wichtigste Teil des Individuationsproblems erledigt.

II. Nun aber kommt allen Individuen außer Gott die Fähigkeit zu, „coindividua" oder „comparticipes" innerhalb derselben Art neben sich zu haben.

Ist nun außer jener Unteilbarkeit in mehrere gleichartige Individuen auch diese Fähigkeit wesentlich für die Individualität? Aureoli scheint zunächst zu behaupten, daß diese Fähigkeit als zweite wesentliche Eigenschaft der Individualität im strengen Sinne anzusehen sei, unterscheidet aber unmittelbar nach diesen Ausführungen zwei Arten der Individualität im weiteren Sinne. Der ersteren kommt sowohl jene Unteilbarkeit wie diese Fähigkeit, der letzteren nur die Unteilbarkeit zu [1]. Schließlich führt Aureoli an

narius non constituitur per conceptum rei ut res est nec econverso. Quia ergo ille solum contrahit et appropriat conceptum similitudinarium, qui est conceptus dissimilitudinis, conceptus autem simillimus nec conceptus rei absolute est conceptus dissimilitudinis, ergo duorum conceptuum, quorum unus est similis, alter rei absolute, unus alium non contrahit nec appropriat. Unde si conceptu animalis, qui est conceptus similitudinarius, debeat contrahi, non contrahitur nisi per conceptum dissimilitudinarium, puta conceptum rationalis, quia in conceptibus, qui se habent per additionem, unus componitur ex alio, conceptus autem rei absolute non componitur ex conceptu suo similitudinario nec econverso. Ideo tales, dico, conceptus non se habent per additionem. Sic ergo maior est vera." *a. a. O.* 115 aB etc. Vgl. *ebd.* bB.

[1] „Aliud est quaerere, per quid formaliter universale contrahitur, ut sit contractum, sit indivisibile in partes subiectivas, aliud est quaerere, supposito quod aliquid sit indivisibile, per quid habet comparticipem rationem infra eandem speciem. Exemplum. Divina essentia est indivisibilis in partes subiectivas et hoc unde habet? Dico, quod habet se ipsa, quia omnis res, in quantum res est extra intellectum, est se ipsa sic indivisibilis in partes subiectivas. Hoc modo haec albedo est indivisibilis in huiusmodi partes et causa est: Differentia enim est inter conceptum et rem, quia conceptui non repugnat plurificari, rei autem omni plurificari repugnat. Singulare autem, cui repugnat habere comparticipem, non idem est, quod individuum. Secundum etiam illos, qui ponunt, angelos non esse plures eiusdem speciei, quilibet angelus est indivisibilis, cum sit quilibet una species tota subsistens. Tunc quilibet angelus est ibi singularis et tamen nullus est ibi individuum, quia non habet coindividuum et comparticipem, et ratio est, quia nulla res habet comparticipem nec est individua, nisi quae potest esse pars. Et totum indi-

einer anderen Stelle, bei der auf die vorigen Darlegungen verwiesen wird, aus, daß es sich bei der erwähnten Fähigkeit nicht um das Verhältnis der Art (des Artbegriffes) zum Individuum (Individualbegriffe), sondern um das Verhältnis eines Individuums (Individualbegriffes) zu einem anderen Individuum (Individualbegriffe) handle. Hier komme also nicht das Prinzip der Individuation, sondern der Menge in Frage [1].

Ebenso gibt Aureoli auf die Frage, worauf sich nun das Vorhandensein oder Fehlen jener Fähigkeit stützt, zwei verschiedene Antworten, die nicht ganz in Einklang miteinander stehen.

1. Der Autor unterscheidet zunächst zwischen den materiellen und ausgedehnten Dingen, die sich teilen und zu einem Kontinuum vereinigen lassen, und den immateriellen und unausgedehnten Dingen,

viduum aut indivisibile primo modo, licet in se sit indivisibile in plura talia, tamen ei non repugnat habere comparticipem et ratio est, quia individuum non dicit totam rationem illam, sed est portio quaedam speciei. Unde individuum dicit duo, quia aliquid in se indivisum et divisum contra aliquid aliud infra illam speciem. Illud autem, quod est singulare sic, quod ei repugnat habere comparticipem, sed in se sit indivisum, tamen nihil habet secum, a quo sit divisum. Breviter ergo individuum largo modo ponit dupliciter, uno modo illud, quod est indivisibile in plures partes subiectivas, potest tamen habere similem sui comparticipem, alio modo, cui repugnat dividi in tales partes nec tamen potest habere comparticipem. Exemplum de primo modo sicut haec albedo, exemplum de secundo sicut hic angelus, si non sit nisi unus in una specie. Nunc dico, quod individuum primo modo est individuum eo ipso, quod est in rerum natura, ut dictum est, individuum secundo modo est individuum, quia est tota natura subsistens. Hoc modo repugnat, quod sint plures Dii, quia Deus est tota entitas eminenter subsistens, ita quod sua ratio adaequata est conceptui entis ... Tunc ad propositum, per quid individuum est individuum. Non quaeritur de individuo secundo modo, scilicet per quid repugnat tali habere comparticipem in eadem specie, sed quaeritur de individuo primo modo, quod est illud, per quod repugnat tali rationi dividi in partes subiectivas." *a. a. O.* 112 bC etc. Die letzten Stellen legen die Vermutung nahe, Aureoli habe zuweilen auch die Unteilbarkeit eines Individuums in mehrere gleichartige Individuen und das Fehlen der Fähigkeit eines Individuums, „coindividua" innerhalb derselben Art neben sich zu haben, d. h. die Einzigkeit, als zwei besondere Arten der Individualität angesehen. Vgl. o. S. 168, Anm. 3.

[1] „Dico autem „multiplicatio", non dico vero „individuatio". Ubi enim quaeritur de causa individuationis, comparatur conceptus speciei ad unum conceptum individui unius ... Ubi autem quaeritur de causa multitudinis, non comparatur species ad unum individuum, sed unum individuum ad aliud ..." *a. a. O.* 164 aE etc.

die sich weder teilen noch zu einem Kontinuum vereinigen lassen. Den materiellen Dingen kommt jene Fähigkeit durch die Ausdehnung, d. h. die „partibilitas habentis partes", den immateriellen und daher unausgedehnten Dingen durch ihre eigene Wesenheit zu [1].

Der Beweisgang für den ersten Teil dieser Behauptung lautet: Jene Realität, welche den potentiellen Unterschied der zu einem Kontinuum vereinigten materiellen Dinge bewirkt, bewirkt auch den aktuellen Unterschied der aus der Verbindung gelösten materiellen Dinge. Nun aber wird jener potentielle Unterschied durch die Ausdehnung bewirkt. Also auch der aktuelle Unterschied der getrennten materiellen Dinge.

Dieses Argument wird an mehreren Beispielen erläutert, z. B. an der Verbindung zweier Steine oder Holzstücke oder Wassermengen und der Teilung der so entstandenen Kontinua.

Den Obersatz sucht Aureoli durch die Überlegung zu beweisen, daß es sich bei der Teilung eines Kontinuums nicht um die Erzeugung einer neuen Realität, sondern um die Teilung einer bestehenden Realität, um die Aktualisierung einer schon vorhandenen Potenz handle. Den Untersatz stützt er auf den ausdrücklichen Ausspruch des Kommentators [2].

[1] „Secunda (scil. conclusio) est, quod individuum in quantis habet, quod possit cohabere secum aliud individuum et quod sit divisum ab omni alio individuo in specie ista, per rationem quantitatis. Et tertia propositio, quod in non quantis, puta in angelis et huiusmodi, individuum habet per propriam entitatem, quod sit distinctum ab omni individuo." *a. a. O.* 114 aDE. *Ebd.* 114 aC werden die „animae" als Beispiel der immateriellen Substanzen angeführt. Die Definition der „quantitas" *ebd.* 116 aF. Vgl. den o. S. 68 an dritter Stelle angeführten Text.

[2] „Secundam propositionem probo, quod scilicet individuum quantum habet, quod differat et sit aliud ab alio comparticipe eiusdem speciei formaliter per quantitatem. Sic illo differunt duo lapides discreti, quo differrent in potentia, si essent continuati. Sed si duo lapides essent continuati, differrent ad invicem praecise per quantitatem et haec differentia in potentia, qualis est inter continua. Maior patet, quia quando fiant actu duo individua, quae ante erant continua, non acquiritur eis realitas nova, quia ibi non est generatio alicuius formae, sed tantum est ibi divisio quaedam, immo quicquid est modo actu in eis post divisionem, erat ante. Ergo illud, quod erat eis prius ratio differentiae, cum erant continua, est nunc eis post divisionem ratio differendi in actu. Minor est de intentione Commentatoris expresse l. de subst. orbis." *a. a. O.* 115 bD etc. Vgl. *ebd.* 116 aAB bB.

Hiergegen wird eingewandt, daß mehrere Dinge, deren formaler Unterschied auf einer bestimmten Realität beruhe, in allem übrigen eins seien. Nun aber unterscheide sich dieses Wasser von jenem Wasser nicht nur durch die Ausdehnung, sondern auch durch die Wesenheit. Also beruhe ihr formaler Unterschied nicht allein auf der Ausdehnung.

Demgegenüber unterscheidet Aureoli zwischen den Substanzen, die verschieden sind, und der Realität, durch die sie voneinander verschieden sind. Wohl sind es auch nach ihm die materiellen Substanzen, die voneinander verschieden sind, aber die Realität, durch die sie voneinander verschieden sind, ist nicht ihre Wesenheit, sondern ihre Ausdehnung [1].

Aber, so beharrt der Gegner, entweder bleiben z. B. zwei Brote, die man von ihrer Ausdehnung trennt, voneinander verschieden oder nicht. Im ersten Falle beruht ihr Unterschied nicht allein auf der Ausdehnung, im zweiten Falle sind sie nur ein Brot, und Gott kann dann die Wesenheit des einen nicht erschaffen oder vernichten, ohne zugleich die Wesenheit des anderen mitzuerschaffen oder mitzuvernichten [2].

[1] „Secundum est, quia quando aliqua praecise distinguuntur aliquo formali, illa sunt unum in omnibus aliis praeter illud ... sed haec aqua et illa differunt in substantia aquae, non solum in quantitate, quia verum est dicere, quod haec aqua non est illa substantialiter. Ergo ...“ *a. a. O.* 116 aD. „Quantitas ... est quaedam partibilitas formaliter. Ergo adveniens substantiae partitur eam et dividit et tunc est ibi considerare illud, quod dividitur et partitur et illa partibilitas et divisibilitas in abstracto. Cum ergo aliqua albedo partitur, illud, quod partitur et dividitur, est substantia illa aquae sive albedinis, illud autem, quo substantia aquae est partita formaliter, est illa quantitas aquae et illa partibilitas in abstracto et hic ratio aquae vel albedinis est aliud a partibilitate, quia albedo est qualitas, similiter est substantia aquae, sed illa partibilitas pertinet ad aliud praedicamentum, puta ad quantitatem.“ *a. a. O.* 116 aF etc. *ebd.* 116 bE wird jener Gegensatz auch so ausgedrückt, daß jene Dinge wohl in der Substanz, aber nicht durch die Substanz, wohl durch die Quantität, aber nicht in der Quantität voneinander verschieden seien. In analoger Weise sagt Aureoli *ebd.* 119 bC, daß sich der Mensch von dem Tiere „per humanitatem“ und folglich spezifisch unterscheide, während Socrates von Plato nur „in humanitate“ und folglich nicht spezifisch verschieden sei. Bemerkenswert ist, daß Aureoli *ebd.* 104 bF etc. eine ähnliche von den Scotisten vorgenommene Unterscheidung zurückweist.

[2] „Quarto quia abstracta quantitate ab hoc pane et ab illo quaeram, aut remanent distincti aut sunt unus et idem panis numero. Si primo modo,

Mag es auch der Kommentator, so erwidert Aureoli, für einen inneren Widerspruch ansehen, die Ausdehnung von dem Körper zu trennen, so wissen wir doch, daß Gott in der Eucharistie die Ausdehnung von zwei Broten trennen kann. Würde auch hierdurch die aktuelle Verschiedenheit der beiden Brote aufgehoben, so bliebe doch die potentielle Verschiedenheit erhalten, wie sie auch zwischen den Teilen eines Brotes besteht [1].

Wodurch nun sind die der Ausdehnung entbehrenden immateriellen Dinge befähigt, „coindividua" oder „comparticipes" innerhalb derselben Art neben sich zu haben?

Zunächst konstatiert Aureoli gegenüber der Anschauung des Kommentators als Glaubenslehre, daß die Intelligenzen wirklich verschiedene Individuen einer Art seien. Die entgegengesetzte Anschauung führe zu der Annahme, daß nur eine Seele und folglich nur ein Intellekt in allen sei [2].

Diese immateriellen und daher unausgedehnten Dinge sind durch sich, durch ihre eigene Realität oder Entität oder Wesenheit voneinander verschieden, durch ihre eigene Natur, insofern sie aus sich jene Negation begründet, kraft deren sie nicht identisch sind [3].

Weshalb aber können diese immateriellen Dinge ohne Ausdehnung voneinander verschieden sein?

habeo propositum, si secundo modo, ergo Deus non posset istum panem eundem numero destruere sine alio sive reparare sine alio in solis suis substantiis sine quantitate." *a. a. O.* 116 aE.

[1] „Dico tunc ad formam, quod licet Commentator diceret, quod contradictio est, separari quantitatem a quanto, puta a ferro, quia tunc non maneret distinctitas partium et ideo corpus esset non corpus et totum esset quasi unum indivisibile, sed apud nos, qui tenemus, quod Deus potest separare quantitatem a duobus panibus, essent illi duo panes unum in actu et duo in potentia. Esset enim idem individuum de illis tunc, quod modo est de duabus partibus unius panis sub una quantitate." *a. a. O.* 117 aD.

[2] „Tamen secundum fidem oportet, quod talia individua ponantur infra unam speciem, quae sunt abstracta a quantitate, alias oporteret dicere, quod esset una anima et per consequens idem intellectus in omnibus. Talia ergo sunt sine quantitate et tamen unum divisum est ab altero sicut a suo comparticipe." *a. a. O.* 117 aEF. *ebd.* die Polemik gegen den Kommentator. Vgl. u. S. 170, Anm. 1.

[3] „Per quid ergo talia sunt divisa? Dico, quod per illud, quod sunt, in quantum sunt talis naturae, quod sunt apta nata fundare negationem, qua sunt divisa ab omni alia sic, quod non est aliqua alia." *a. a. O.* Vgl. o. S. 164, Anm. 1.

Da die Ausdehnung, wie oben bereits gesagt wurde, nur die „partibilitas illarum partium substantiae" ist, müssen wir absolute und quantitative Teile unterscheiden. Während die Ausdehnung der materiellen Dinge nur die letzteren besitzt, kommen die ersteren dem Dinge und der Form an sich zu[1].

2. Worauf gründet sich die Fähigkeit der Individuen, so fragt Aureoli in anderem Zusammenhange, „coindividua" innerhalb derselben Art neben sich zu haben?

Nach Aristoteles und dem Kommentator darauf, daß die Materie die spezifische Wesenheit kontrahiert, so daß ohne kontrahierende Materie eine Mehrheit von Individuen innerhalb einer Art unmöglich ist. Aber Materie und Form bedeuten hier nicht, wie manche dem Aristoteles unterschieben, die substantialen Teilprinzipien der physischen Dinge; denn es existieren mehrere Himmel und entbehren doch nach der Auffassung des Philosophen der substantialen Materie. Aristoteles verstand vielmehr unter Form die reine, jedes Zusatzes entbehrende Wesenheit oder spezifische Natur, unter Materie alles, was irgendwie zur Wesenheit oder spezifischen Natur hinzukommt[2]. Darum kann es in Wirklichkeit nur einen Gott geben, weil Gottes Wesen dem Seinsbegriffe adäquat

[1] „Alia est ratio partium subiectivarum absolute et partium quantitativarum ... Haec tamen partibilitas non est illa. Secunda ergo partibilitas attribuitur quantitati, prima non, immo convenit rei et formae per se." *a. a. O.* 117 bA. Die unter II 1 dargelegte Anschauung wird *ebd.* 115 bD bis 117 bB eingehend entwickelt und *ebd.* 164 aD—bD kurz rekapituliert. Auffällig ist hierbei die Häufung synonymer Ausdrücke wie „esse distinctum, discretum, divisum, esse aliud ab alio, differre" etc. Vgl. die Darlegungen der §§ 18 und 23 über Aureolis Sprache.

[2] „Propter primum sciendum est, quod de intentione Philosophi et Commentatoris est, quod nulla quiditas sit plurificabilis, nisi cui potest addi ratio materiae contrahentis. Unde dicit, quod Socrates et Callias differant per materiam 2. de caelo et mundo: „Cum dico caelum, dico formam, cum dico hoc caelum, dico materiam." Sed non est putandum, quod hic Aristoteles capiat materiam alteram partem compositi condivisam contra formam, quia caeli sunt plures et tamen secundum intentionem Philosophi non habent materiam, quae est altera pars, ut videbitur infra. Sed per materiam intelligit omne additum quiditati, quicquid sit illud. Tunc ergo dico, quod forma simplex abstracta ab omni materia est conceptus et ratio speciei ab omni addito denudatae eo modo, quo est conceptus rosae, cum eam intelligo simpliciter propter omnem rosam." *a. a. O.* 118 bCD.

ist und alle durch ihn repräsentierte Realität eminenter in sich faßt [1]. Würde ferner eine Rose existieren, die alle durch den Artbegriff Rose dargestellte Realität in sich faßte, dann wäre die Existenz dieser Rose in dem Wesensbegriff enthalten, die Essenz und Existenz derselben identisch, und es könnte natürlich nur eine Rose existieren. Nun aber enthält diese bestimmte Rose nur einen Teil der gesamten spezifischen Natur, und diese Beschränkung ist ein als kontrahierende Materie wirkender Zusatz (additum, accidens), kraft dessen noch andere Individuen derselben spezifischen Natur möglich sind [2].

Welchen Dingen kommt nun in Wirklichkeit diese Fähigkeit zu, „coindividua" zu haben?

Allen außer Gott, denn Essenz und Existenz, Denkfähigkeit und Denkobjekt sind nach Aristoteles und dem Kommentator bei allen außergöttlichen Dingen in irgendeiner Weise verschieden, bei Gott hingegen identisch. Also besitzen die außergöttlichen Dinge nur einen bestimmten Teil der Artnatur und lassen infolge dieser Beschränkung noch andere Individuen innerhalb derselben Art zu, während Gott dem Seinsbegriffe adäquat ist und alle durch ihn dargestellte Realität eminenter in sich faßt und folglich einzig ist [3].

[1] Vgl. o. S. 104, Anm. 2, S. 162, Anm. 1.

[2] „Nunc autem particulatio quiditatis est quoddam additum ipsi quiditati. Quod enim haec rosa non est totalis quiditas rosae subsistens, hoc accidit ei, quia est quaedam portio quiditatis ... et per consequens est additum quiditati. Si ergo esset rosa subsistens et non esset portio aliqua entitatis rosae, sed adaequaret conceptum totalem rosae, tunc rosa sic subsistens esset denudata ab omni eo, quod accidit quiditati et ideo ista quiditas esset omnino eadem ei, cuius est quiditas et existentia includeretur in conceptu quiditativo eius et tunc ex terminis talis quiditas esset implurificabilis." *a. a. O.* 118 bDE. Vgl. *ebd.* 112 bF—113 aC.

[3] „Sola prima substantia, quae est Deus, est simpliciter abstracta a materia et nulla alia. Ergo ratione carentiae materiae soli Deo repugnat plurificari in plura numero ... Hoc praemisso ... probo antecedens rationis, scilicet quod sola quiditas primae formae sit hoc modo denudata ab omni addita ratione. Haec est intentio Philosophi et Commentatoris 3. de anima comm. 18. Probo hoc primo per Commentatorem, ubi dicit, quod sola forma prima est libera simpliciter ab omni materialitate et potentia, quoniam omnes aliae formae diversificantur aliquo modo in quiditate et esse. In prima autem forma esse est quiditas eius. Haec ille. Item comm. 4 dicit, quod illud, quod est liberatum simpliciter ob omni materia, intellectus et intellectum sunt idem

Die spezielle Streitfrage über den Individual- oder Arteharakter der Engel wird nach eingehender Erörterung dahin entschieden, daß weder jeder Engel eine besondere Art noch alle Engel nur eine Art ausmachen, daß vielmehr dieselbe Art mehrere Individuen und dieselbe Gattung mehrere Arten umfassen könne [1]. Insbesondere wird die Lehre des hl. Thomas, daß jeder Engel, weil der Ausdehnung und Materie entbehrend, eine Art darstelle, vom theologischen und philosophischen Standpunkte aus scharf abgelehnt, da sie nicht nur zweien zu Paris ausdrücklich verworfenen Sätzen widerspreche und die Aseität der Engel in sich schließe, sondern auch zu der Annahme führe, daß alle Menschen nach der Trennung

in eo, secundum autem mentem eius, ut patet ibi, hoc reperitur simpliciter in prima substantia tantum ...“ *a. a. O.* 118 bB etc. Vgl. o. S. 162, Anm. 1. Was unter 2 und bei der Kontroverse über den Individual- oder Arteharakter der Engel ausgeführt wird, findet eine noch eingehendere Behandlung bei den Darlegungen über Gottes Einzigkeit. *I. Sent.* 166 bD etc. Während Aureoli an beiden Stellen dieselbe Auffassung von Form und Materie vertritt, unterscheidet er hier außerdem noch fünf Arten der Materie (quintuplex modus materiae) d. h. des Zusatzes zur reinen Wesenheit oder spezifischen Natur: 1. Die Ausdehnung und Lage im Raume (individuum signatum: hic homo et ille homo), 2. Die Summe der eigentümlichen Akzidenzien (individuum simul totum: Socrates cum sua propria figura et colore et ceteris accidentibus), 3. Die ganz unbestimmte Partikularität (individuum vagum: quidam homo vel quidam angelus), 4. Die bestimmte aber von der Ausdehnung und Lage im Raume absehende Partikularität (individuum abstractum: qualis est conceptus Gabrielis vel Michaelis), 5. Das einer Art eigentümliche Akzidens (homo risibilis) oder ein intentionales Akzidens (si concipitur homo in quantum species vel ut praedicabile de multis). Die nun folgende Fünfgliederung der Begriffe hält sich nicht ganz an obige Einteilung. Vgl. auch *Quodl.* 58 aF etc., Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, II, 133 f. und die Darlegungen des § 23 über Aureolis Sprache.

[1] „Dico ergo ad quaestionem, quod plures angeli possunt esse in eadem specie, plures etiam species sub eodem genere. Non enim est magis contracta natura intellectualis, quam natura sensibilis. Sed natura sensibilis plurificatur in species et individua. Ergo.“ *a. a. O.* 119 bB. Während nach dem hl. Thomas jeder Engel eine besondere Art darstellt, hält es der hl. Bonaventura für wahrscheinlicher, daß alle Engel nur eine Art ausmachen, und nehmen Alexander von Hales und Duns Scotus mehrere Arten der Engel und in jeder Art mehrere Individuen an. Vgl. P. Joseph Sievers, *Enchiridion Theologiae Dogmaticae Specialis*, I (Ad Claras Aquas 1904), 169; P. W. Schlössinger, *Stellung der Engel in der Schöpfung* (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XXV 1911, 461—485, besonders *3. Jeder Engel ist eine Spezies* 477—482).

von Leib und Seele nur eine Seele und folglich nur einen Intellekt besäßen [1].

§ 23. Rückblick und Würdigung.

1. Die Darlegungen des dritten Abschnittes behandeln zunächst die metaphysische und psychologische Seite der Individuation.

Das Individuationsprinzip im metaphysischen Sinne bezeichnet jenes wesentliche oder außerwesentliche, innere oder äußere Prinzip, welches die allgemeine Art zum Individuum kontrahiert und ebendadurch das so konstituierte Individuum in mehrere Individuen unteilbar macht. Da es nun nach Aureoli keine allgemeine oder indifferente Art in den Individuen gibt, ist die Frage nach dem Individuationsprinzip im metaphysischen Sinne gegenstandslos und nichtig. Vielmehr ist jede von dem Verstande unabhängige Realität individuell und nur individuell und durch sich selbst und ihre eigentümliche Wesenheit individuell.

Das Individuationsprinzip im psychologischen Sinne besagt jenes Merkmal, das den allgemeinen Artbegriff zum Individualbegriff kontrahiert. Da indessen der Individualbegriff die absolute Beschaffenheit eines Individuums, der Artbegriff hingegen die qualitative Ähnlichkeit mehrerer Individuen bezeichnet, da ferner ein die Ähnlichkeit bezeichnender Begriff nur durch einen die Unähnlichkeit bezeichnenden Begriff kontrahiert werden kann, beruht auch die Frage nach dem psychologischen Individuationsprinzip auf falschen Voraussetzungen. Der Art- und Individualbegriff sind vielmehr disparate Begriffe und gehören verschiedenen Erkenntnisordnungen an.

Weniger klar und widerspruchsfrei sind Aureolis Aus-

[1] „Sic ergo patet, quod haec opinio non es philosophica sed nec etiam theologica. Primo quia est contra articulum excommunicatum Parisiis, qui dicit, quod quia angelus non habet materiam, Deus non potest plures facere angelos in eadem specie: Error. Alius autem articulus dicit sic: Non recipiunt divisionem nisi per materiam: Error. Item eadem ratione, qua angelus, esset plurificabilis anima. Ergo separata anima non est nisi una.“ *a. a. O.* 119 aC etc. Vgl. *I. Sent.* 252 aEF. „Unde puto, quod qui dicit, quod impossibile est, esse nisi unum individuum angeli in una specie, quia in angelis non est quantitas nec materia, quod eadem ratione habet ponere, quod sit unus intellectus numero in omnibus ...“ *ebd.* bB. Vgl. o. S. 166, Anm. 2.

führungen über die Fähigkeit aller außergöttlichen Individuen, „coindividua" innerhalb derselben Art neben sich zu haben.

Nicht nur trägt er verschiedene Meinungen über das Verhältnis dieser Fähigkeit zur Individualität vor, indem er sie bald als wesentlich für die Individualität im strengeren Sinne, bald als unwesentlich für eine Art der Individualität im weiteren Sinne, bald als unwesentlich für die Individualität überhaupt bezeichnet; ebensowenig stimmen auch die beiden Antworten überein, die er auf die Frage gibt, wodurch innerlich ein Individuum befähigt sei, „coindividua" innerhalb derselben Art neben sich zu haben.

Nach der einen Antwort kommt den materiellen und ausgedehnten Individuen jene Fähigkeit kraft der Ausdehnung, den immateriellen und nicht ausgedehnten Individuen kraft ihrer eigenen Wesenheit zu; nach der anderen Antwort besitzen die materiellen und immateriellen Individuen darum jene Fähigkeit, weil sie die durch den Art- oder Wesensbegriff dargestellte Realität nur zum Teil in sich fassen. Während Gott allein jene Fähigkeit fehlt, da er im eminenten Sinne das reale Korrelat des Seinsbegriffes ist, kommt sie allen Dingen außer Gott mit innerer Notwendigkeit zu, da sie ihrer Natur nach nur einen Teil der Artwesenheit enthalten.

Daß diese zwei Antworten nicht harmonieren und die beiden Lösungen der ersten Antwort nicht miteinander übereinstimmen, liegt auf der Hand. Da das ms. 15867 im wesentlichen denselben Text wie der Druck aufweist, kann es sich kaum um Textkorruptionen handeln[1]. Wir verweisen vielmehr betreffs der Ursachen jener Widersprüche auf unsere Darlegungen in den §§ 13 und 19[2].

2. Sehen wir von den letzten Darlegungen ab, so bildet der so resümierte Abschnitt die Bekräftigung und den Abschluß der in dem § 19 des II. Abschnittes geschilderten Richtungen. War

[1] Vgl. o. S. 62 ff.

[2] Vgl. besonders o. S. 127 und 149. Auffällig ist auch, daß Aureoli erst zu Beginn des § 21 (vgl. die in jenen Zusammenhang gehörige Stelle o. S. 162, Anm. 1) den Begriff und die Arten der Individualität einführt, daß ferner die Ausführungen o. S. 167 f. trotz aller grundsätzlichen Verschiedenheit manche Anklänge an die in den §§ 20 und 21 bekämpften Richtungen aufweisen. Vgl. auch o. S. 156, Anm. 3.

ja auch ein kleiner, aber wichtiger Teil über den Art- und Individualbegriff, auf den Aureoli im zweiten Abschnitte ausdrücklich verweist, des Zusammenhanges wegen aus dem dritten Abschnitte herübergenommen worden.

Was die formale Seite dieses Abschnittes angeht, so fallen wiederum die vielen Ungenauigkeiten des Ausdruckes und die Häufung mehr oder minder synonymer Ausdrücke zur Bezeichnung desselben Gedankens auf. So spricht Aureoli in dem zweiten Argumente des § 20 bald von der Identität, bald von der Gleichheit, bald von der Ähnlichkeit des Grades (idem, aequalis, similis gradus), wobei zu beachten ist, daß „aequalis" und „gradus" an sich schon in diesem Argumente einen Doppelsinn haben. Man denke ferner an die Vieldeutigkeit von „additum" in dem § 21 und in dem letzten Teile des § 22, an die Häufung so wenig synonymer Worte im § 22 zum Ausdrucke dafür, daß jedes Reale durch sich selbst individuell oder partikulär sei [1].

Die Beweisführung, deren Methoden und Grundvoraussetzung sind die gleichen wie in den beiden ersten Abschnitten. Beachtenswert ist vor allem, mit welcher Sicherheit das konzeptualistische Grundprinzip von der Partikularität alles Realen und der nur begrifflichen Natur alles Universalen vorgetragen wird. Fast scheint es, als wolle der Autor nicht eine Behauptung beweisen, sondern nur ein selbstverständliches Axiom aufstellen.

Auch der Wert dieses Abschnittes ist der gleiche wie der der beiden ersten Abschnitte.

[1] Andere Beispiele o. S. 154, Anm. 1, S. 161, Anm. 1, S. 162, Anm. 1, S. 165, Anm. 1 und S. 168, Anm. 3.

Vierter Teil.

Entstehung des Konzeptualismus des Petrus Aureoli.

Sollen wir nun die wesentlichsten Züge der in dem dritten Teile dargelegten und in den §§ 13, 18, 19 und 23 zusammengefaßten und gewürdigten Universalienlehre Aureolis auf eine kurze Formel bringen, so müssen wir sagen:

Aureoli war, mag immer seiner Logik durch die starke und grundsätzliche Betonung der Sprache ein gewisser nominalistischer Zug eignen, ein entschiedener Gegner einer nominalistischen Auffassung in der Universalienlehre. Er vertrat vielmehr einen klar erfaßten und konsequent durchgeführten Konzeptualismus, der einen stark psychologischen Charakter von voluntaristischer Färbung aufweist und nach seiner erkenntnistheoretischen Seite hin einem empiristischen Subjektivismus nahe steht.

Wie nun dieser Konzeptualismus nur im Zusammenhange seiner ganzen Philosophie allseitig verstanden werden kann, so können auch seine Ursachen nur dann völlig gewürdigt werden, wenn die letzten Triebkräfte der gesamten Philosophie dieses originellen Denkers klar zutage treten. Daher werden auch die nachfolgenden Darlegungen, schon dem begrenzten Thema der Arbeit entsprechend, kein in jeder Hinsicht abgeschlossenes Bild ergeben [1].

Gehen wir nun auf die Ursachen des Konzeptualismus des Aureoli zurück, so stoßen wir auf objektive in jeder realistischen Universalienlehre gelegene Schwierigkeiten, auf subjektive in dem Charakter des Aureoli wirksame

[1] Vgl. das Vorwort.

Tendenzen und auf historische von anderen Philosophen ausgehende Einflüsse. Man könnte einfach von dem objektiven, subjektiven und historischen Faktor sprechen. Indessen dürfte es schon der Natur der Sache gemäß unmöglich sein, die drei Faktoren absolut zu trennen. Die folgenden Ausführungen werden dies bestätigen.

I. Abschnitt.

Objektive in jeder realistischen Universalienlehre gelegene Schwierigkeiten.

Erwähnt seien einzelne Schwierigkeiten, die Aureoli vom metaphysischen und psychologischen Standpunkte aus gegen jede realistische Universalienlehre vorbringt.

Auf metaphysischem Gebiete ist es vor allem die Frage, wie sich das Individuum in seinem Entstehen, Bestehen und Vergehen zu der allgemeinen Realität verhalte und bei der scotistischen Doktrin noch das besondere Problem, welches Verhältnis zwischen den vielen Formalitäten oder Realitäten des Individuums herrsche.

Eine analoge Schwierigkeit bringt die psychologische Untersuchung, auf welche Weise unser immer von der Wahrnehmung des Partikulären ausgehender Verstand die Allgemeinbegriffe erzeuge, in denen er das Universale erfaßt.

Daß es sich hier wirklich um objektive Schwierigkeiten der bekämpften Theorien handelt, ergibt sich aus dem Studium der bis auf unsere Tage unternommenen Versuche, sie zu beseitigen. Sie finden sich schon bei Plato und Aristoteles[1]. Manche haben später die alten Anschauungen einfach erneuert, manche haben Korrekturen vorgenommen oder neue Theorien zu Hilfe gerufen, aber noch keinem dürfte eine ganz befriedigende Lösung der Probleme gelungen sein[2].

[1] Vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung.* II. T. I. Abt.[4], 760 ff., 835 ff., II. T. II. Abt.[3], 304 ff., 313 ff., 566 ff., J. Geyser, *Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen* (Bonn 1899), II. Kap. §§ 3 und 5.

[2] Vgl. C. Gutberlet, *Allgemeine Metaphysik*[4] (Münster 1906), 42 ff., C. Frick, *Ontologia*[3] (Friburgi 1904), 95 ff., P. Gabriel Casanova, *Cursus*

Mit klarem Blicke erfaßt Aureoli jene Schwierigkeiten und verfolgt sie bis in die letzten Konsequenzen. Viele der bisherigen Lösungs- und Rettungsversuche führt er vor, um sich indessen nur noch tiefer in die Probleme zu verstricken. Da verzweifelt er an der wissenschaftlichen Brauchbarkeit jeder realistischen Auffassung und sucht der alten Frage eine neue Lösung zu geben, indem er jede Allgemeinheit aus der realen Welt in die Welt der Begriffe verlegt. Wie Aureoli auch bei der Lösung der psychologischen Schwierigkeiten eine neue Richtung einschlägt, ergibt sich schon aus dem dritten Teile, muß aber einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben [1].

II. Abschnitt.

Subjektive in dem Charakter des Aureoli wirksame Tendenzen.

Mag auch von manchen Historikern der Einfluß des subjektiven Faktors auf die Lehre der Philosophen überschätzt oder die Abhängigkeit desselben von dem wissenschaftlichen, sozialen und religiösen Milieu unterschätzt werden, so läßt sich doch nicht verkennen, daß bei allen Philosophen die subjektive Veranlagung von nicht geringer Bedeutung für ihr System gewesen ist. Dies gilt auch von den Anfängern und Begründern der nachthomistischen Philosophie, besonders von Durandus de Sancto Porciano, Petrus Aureoli und Wilhelm von Ockham. Nur der erfaßt ganz die letzten Wurzeln ihrer Philosophie, wer die verschiedenen Tendenzen ihres Charakters kennt. Es hat eben allgemeine Bedeutung, was Aureoli im Anschlusse an Aristoteles von dem sittlichen Urteile sagt: „Qualis est unusquisque, talia sibi videntur reliqua“ [2].

Wir glaubten dann einen Rückschluß auf eine Tendenz im Charakter des Aureoli machen zu dürfen, wenn eine an sich nicht notwendige Denk- oder Handlungsweise grundsätzlich immer wieder

Philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti, I (Matriti 1894), 371 ff., Minges (vgl. o. S. 88, Anm. 2), J. Geyser, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, 1. Aufl. (Münster 1908), 453 ff., 2. Aufl. (*ebd.* 1912), 590 ff., sowie die Literaturangaben unter den §§ 14 und 21.

[1] Vgl. das Vorwort und über Aureolis Psychologie Werner, *Der Averroismus*, 3 ff., *Die Scholastik des späteren Mittelalters* II, 49 ff.

[2] *II. Sent.* 311 bA.

als allein zulässig hingestellt, in der mannigfachsten Weise auf die verschiedensten Gebiete des natürlichen und übernatürlichen Wissens und Lebens als selbstverständlich angewandt, die entgegengesetzte Anschauung oder Praxis hingegen ohne eigentliche Begründung abgelehnt oder sogar noch mit bitterem Spotte bedacht wird. Wir werden sehen, daß diese Bedingungen bei der verstandesmäßigen und empiristischen Tendenz am besten erfüllt sind. Inwieweit es sich bei den zu besprechenden Tendenzen um angeborene oder erworbene oder gemischte Tendenzen handelt, dürfte bei unserer geringen Kenntnis der Jugend und wissenschaftlichen Entwickelung Aureolis vorläufig schwer zu entscheiden sein. Doch wird der dritte Abschnitt dartun, daß alle jene Tendenzen wenigstens teilweise durch äußere Einflüsse mitbestimmt sind.

Welches waren nun die bei der Entstehung des Konzeptualismus des Aureoli wirksamen Tendenzen? Zunächst seine Aktivität und Autonomie, die ihn überhaupt auf neue Bahnen drängten, sodann seine verstandesmäßige und empiristische Tendenz, die deren Richtung im wesentlichen bestimmte, und schließlich seine Neigung zur Vermittelung, die diese Richtung vielleicht noch verstärkte. Durch Aureolis empiristische Tendenz und Neigung zur Kritik (letztere eine Komponente seiner Autonomie) war eine gewisse skeptische Tendenz bedingt; doch tritt sie nicht so stark hervor und soll darum in Verbindung mit der empiristischen Tendenz nur kurz behandelt werden. Den Abschluß des ganzen Abschnittes bildet die Darlegung des mit den beiden richtunggebenden Tendenzen zusammenhängenden Prinzips von der möglichst geringen Anzahl der Realitäten.

§ 24. Die Aktivität und Autonomie des Petrus Aureoli.

Zunächst sei hier die Aktivität des Aureoli behandelt, die sich sowohl in seiner hohen Bewertung der Tätigkeit wie in seinem eigenen rastlosen Schaffen bekundet.

Kein außergöttliches Ding, so führt Aureoli aus, kann an Gottes Sein teilhaben, ohne gut zu sein, kein außergöttliches Ding ist gut, das sich nicht durch irgendeine Tätigkeit auf Gott beziehen (oder hinrichten) kann und zwar entweder unmittelbar wie die

intelligenten Substanzen oder mittelbar wie die Körper, die sich durch ihre Tätigkeit der Weltordnung einfügen und so auf Gott hinordnen (oder hinrichten) [1]. „Et hinc est, quod oritur illa famosa propositio: „Bonum uniuscuiusque rei consistit in sua propria operatione," et item illa 2. caeli et mundi, quod omnia entia citra primum mobile, quod est Deus, attingunt et acquirunt suam perfectionem aliqua operatione pauca vel multa" [2]. Darum kann es auch keine platonischen Ideen geben; denn sie wären jeder Tätigkeit und darum der Verbindung mit den übrigen Teilen des Weltalls und folglich der Güte und Vollkommenheit bar. Sie würden nämlich weder Erkenntnis noch aktive oder passive Bewegung und Veränderung besitzen, sie trügen nach dem Philosophen nichts zur Erzeugung der Einzeldinge und der Wissenschaft von denselben bei. „Ergo talem substantiam fingere est confingere aliquid otiosum et expers omnis operationis et boni. Tale autem Deus non potest, quia talis substantia non est factibilis, cum in fundamento naturae nihil possit esse otiosum et inutile" [3].

Wie steht es nun in dieser Beziehung mit Gott selbst? Da er das vollkommenste Sein besitzt, muß ihm auch die vollkommenste Tätigkeit, und zwar im höchsten Grade eignen. Wir können hier natürlich nicht Aureolis eingehende und zum Teil sehr temperamentvolle Ausführungen über Gottes inneres Leben und äußere

[1] „Unde nec aliquid potest participare entitatem divinam, quin sit utile et bonum ac per operationem aliquam ordinabile in Deum vel immediate ut substantiae intelligentes vel mediate ut substantiae corporeae, quae ordinantur in Deum mediante ordine universi, in quo connectuntur per suas operationes." *I. Sent.* 1054 aB. Eine analoge Ausführung *a. a. O.* 968 bF etc.

[2] *a. a. O.* 969 aAB.

[3] „Impossibile est enim, quod fiat aliqua substantia expers boni et omnis operationis, esset enim otiosa nec haberet connexionem cum partibus universi. Sed si poneretur, quod Deus faceret rosam simpliciter in natura, talis esset otiosa et expers boni et operationis, non enim posset moveri nec posset alterare nec movere localiter nec intelligere, quia non est de natura rosae, ut intelligat nec etiam iuvaret ad generationem rerum particularium, ut Philosophus deducit 7. Metaph. c. 2. nec iuvaret etiam ad scientiam, quia sine ipsa adhuc sufficienter habetur scientia de rosa." Jetzt folgt die im Text angegebene Stelle. *a. a. O.* 1053 bF etc. Ähnliche Gedanken bei den Darlegungen über die Tätigkeit des „caelum empyreum" *II. Sent.* 54 aA bD, der Engel *a. a. O.* 126 bE und der von dem Körper getrennten Seelen *IV. Sent.* 243 (nicht 323, wie der Druck angibt) bB. Vgl. auch § 4.

Wirksamkeit, seine immanente und transeunte Tätigkeit wiedergeben [1], beschränken uns vielmehr darauf, einige mehr allgemeine und charakteristische Gedanken desselben über Gottes Wirksamkeit nach außen darzulegen. Zunächst berichtet Aureoli zustimmend die entschiedene Polemik des Kommentators gegen die Annahme Avicennas, Gott selbst erzeuge in keiner Weise die Bewegung irgendeines Gestirnes. „Et sic nulla est talis substantia otiosa, sicut imaginabatur Avicenna“ [2]. Doch lehnt er ebenso scharf die Anschauung des Aristoteles und seines Kommentators ab, Gott bewege die Welt nicht als Wirk- sondern nur als Zweckursache, und stellt als unerschütterliche Glaubenswahrheit und „veritas per se nota“ hin, die „virtus activa“ sei eine Vollkommenheit schlechthin und komme folglich Gott, dem vollkommensten Wesen, zu. „Unde patet, quod apprehendere Deum nobilissimum entium est apprehendere ipsum virtuosissimum et maxime activum. Alioquin erit Deus inutilis, qui nec punire potest inobedientes et impios nec praemiare obsequentes, quod totum absonum est ... Melius est ergo tenere veritatem, quae per se nota est ... Et ideo simpliciter concedendum, quod Deus est virtuosissimum omnium entium et maxime activum“ [3].

Aber auch Aureoli persönlich lag nichts so fern, als die „otiositas“. Wer an seine ausgedehnte Lehrtätigkeit und Wirksamkeit auf der Kanzel, die ihm den Ehrentitel des „Doctor Facundus“ einbrachten, vor allem aber an seine vielen und umfangreichen Werke denkt, die innerhalb so kurzer Zeit entstanden, der versteht das hohe Lob des Papstes Johannes XXII. auf seinen rastlosen, unermüdlichen und, wie aus dem päpstlichen Schreiben folgt, allbekannten Fleiß [4].

Zu dieser Aktivität des Aureoli gesellte sich eine ebenso

[1] Vgl. z. B. über Gottes Erkenntnis *I. Sent.* 758 ff., seine Liebe *a. a. O.* 1090 ff., seine Allmacht *ebd.* 982 ff.

[2] *a. a. O.* 963 aA etc.

[3] *a. a. O.* 965 bB etc. Eingehender *ebd.* 982 ff.

[4] Vgl. o. S. 29. — Bezeichnend für Aureoli ist auch folgende etwas spöttische Bemerkung über die von vielen behauptete Unmöglichkeit, daß sich der Wille von dem Erstreben des von dem Verstande erkannten letzten Zieles abwende: „Suspensio volitionis ultimi finis potest apprehendi sub ratione boni, inquantum in illa suspensione est magna libertas et inquantum ista volitio includit quandam inutilem et fatuam occupationem: occupari videlicet in

große Autonomie, als deren Leitsatz man Aureolis gelegentliches Wort bezeichnen könnte: „Factum facere est magnum nihil“ [1]. Sie zeigt sich sowohl in seiner kritischen Unabhängigkeit von anderen Philosophen und Theologen wie auch in seinem starken Vertrauen auf sein eigenes Können.

Wie Aureoli an allen scholastischen Zeitgenossen und Vorgängern, selbst an seinem Ordensgenossen und Lehrer Duns Scotus und dem hl. Thomas von Aquin, eine oft einschneidende Kritik übt, wurde schon öfter betont und im Verlaufe der Arbeit durch manche Beispiele erhärtet [2]. Nicht selten sieht sich daher der Handschriftenabschreiber zu der tadelnden Randglosse veranlaßt: „Invehit iste vir contra Scotum“, oder einmal sogar: „Iste vir non modeste loquitur contra Scotum.“ Dabei kommt es vor, daß Aureoli den hl. Thomas gegen die Angriffe seines Ordensgenossen und Lehrers Duns Scotus oder diesen gegen die Angriffe der Schüler des Aquinaten in Schutz nimmt, um schließlich ihrer aller Anschauungen von seinem Standpunkte aus abzulehnen [3]. Aber selbst so hoch verehrten Männern, wie Aristoteles, Averroes und Augustinus gegenüber wahrt sich Aureoli seine volle Unab-

continua musitatione respectu finis. Ergo non apparet, cur voluntas non possit prosequi illam suspensionem.“ *a. a. O.* 105 bD. — Zwar stellt Aureoli *III. Sent.* 529 bAB die These auf, „quod vita contemplativa sit nobilior activa“, aber, abgesehen von anderen hier belanglosen Gründen, nur deshalb, weil dem kontemplativen Leben höhere Tätigkeiten zugrunde liegen als dem aktiven Leben.

[1] *III. Sent.* 434 aF. Eine ähnliche Stelle *IV. Sent.* 4 bD.

[2] Vgl. außer den §§ 1, 2, 9, 10, 11, 14, 15, 20 und 21 die scharfe Absage Aureolis an die ganze Formalitätenlehre in dem letzten Abschnitt der Arbeit. — Zum Verständnis der Polemik Aureolis gegen den hl. Thomas sei bemerkt, daß die Kanonisation des Aquinaten erst nach dem Tode Aureolis im Jahre 1323 erfolgte, daß ferner manche seiner Lehren vor und nach seinem Tode und selbst noch um die Zeit des Konzils von Vienne 1311/12 von nicht wenigen Weltpriestern, Franziskanern und zeitweilig selbst einigen Dominikanern als Neuerungen bekämpft wurden. Vgl. M. Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und seine Gedankenwelt* (Kempten 1912), 47 ff.; Jansen, *Die Definition des Konzils von Vienne* etc., F. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. I. Der Correctorienstreit* (Zeitschrift für kath. Theol. XXXVII 1913, 266—318).

[3] Vgl. *I. Sent.* 829 ff., 297 ff. sowie die Darlegungen o. S. 56—62 über die Literaturangaben des Sentenzenkommentars.

hängigkeit. Wie er die fromme oder pietätvolle Deutung der platonischen Ideen durch den hl. Augustinus entschieden bekämpft [1], so widmet er den Philosophen, d. h. Aristoteles und seinem Kommentator, einen Artikel mit der Überschrift: „Quod non est bona consequentia, si philosophi non potuerunt demonstrare Dei omnipotentiam, quod propter hoc demonstrari non possit." Dieser Artikel wird von einem enthusiastischen Lobe auf Aristoteles eingeleitet [2] und fährt dann fort: „Non tamen est bona consequentia, quin possint aliqua alia demonstrari, quae ipse non demonstravit nec ob hoc Deus non debeat poni omnipotens, quia ipse credidit oppositum demonstrasse ... Hoc autem satis apparet, quia qui potuit in uno deficere, possibile est, quod defecit in multis. Sed constat, quod Aristoteles credidit se demonstrasse aeternitatem motus et temporis et in hoc fundavit demonstrationes suas de aeternitate motoris et totam doctrinam suam de primo principio, quod est Deus. Et tamen clarum est, quod ibi defecit nec demonstravit aeternitatem motus et temporis, immo deceptus est credens se demonstrasse ... Ergo nullum est inconveniens, quod defecerit Philosophus et Commentator suus, in ponendo primum principium non habere activitatem, praesertim cum fundamentum omnium demonstrationum ... omnino sit falsum" [3].

Wenn auch Aureoli in manchen Fragen von Duns Scotus abhängig ist und nicht selten mit Hochachtung von ihm redet [4], wenn er ferner dem Einflusse des Aristoteles, Averroes und des hl. Augustinus untersteht und ihnen hohe Bewunderung zollt [5], so lehnt er es doch ab, sich auf ihre Philosophie oder die irgendeines anderen Philosophen festzulegen, und ist in diesem Sinne weder Platoniker noch Augustinianer, weder Aristoteliker noch Averroist, weder Scotist noch Thomist [6]. „Manus eius contra

[1] Vgl. § 6. [2] Die Stelle u. S. 189 f. im Text.

[3] *I. Sent.* 983 b. Vgl. ferner die Ausführungen *a. a. O.* 816 bB etc., 984 bBF.

[4] Vgl. die Darlegungen o. S. 56—62 über die Literaturangaben des Sentenzenkommentars und den letzten Abschnitt.

[5] Vgl. die §§ 5, 25 und den letzten Abschnitt.

[6] Schon Prantl (*a. a. O.* 319) bemerkt, daß Aureoli „wahrlich nicht in der bequemen Schablone „Thomisten und Scotisten" untergebracht werden" könne.

omnes", mit diesem Bibelworte hat der hl. Antonin von Florenz jene Richtung in dem Sentenzenkommentar und damit in der Philosophie und Theologie des Aureoli treffend gekennzeichnet [1].

Parallel dieser kritischen Unabhängigkeit des Aureoli geht ein großes Vertrauen auf sein eigenes Können. „Non placet mihi", so hören wir ihn immer wieder, „iste modus, ideo aliter dico." [2] „Haec opinio non dicit iudicio meo sufficienter, ideo dico aliter . . . licet hoc multi teneant . . . hanc conclusionem non capio." [3] „Fuit haec opinio antiqui Magistri Alexandri, quam, ut dixi, non teneo." [4] „Ambae istae opiniones dicunt concorditer . . . sed non teneo cum istis opinionibus." [5] „Ista opinio pulchra est et satis probabilis, sed arguo contra eam." [6] „Hic pono opinionem meam." [7] „Unde secundum hoc quidam dixerunt . . . sed ego dico." [8]

Daß Aureoli durch diese Aktivität und Autonomie auch in der Universalienfrage auf neue Bahnen gedrängt werden mußte, liegt auf der Hand. Bestimmt wurde ihre Richtung durch jene Tendenzen, deren Behandlung wir uns jetzt zuwenden.

§ 25. Die verstandesmäßige Tendenz im Charakter des Petrus Aureoli.

Als erste richtunggebende Tendenz soll hier die streng verstandesmäßige Denkart Aureolis behandelt werden, die ein wesentliches Element der in der Charakterpsychologie sogenannten Verstandesmenschen ausmacht. Dieser Zug offenbart sich vor allem in der grundsätzlichen Abneigung des Aureoli gegen alle Einflüsse der Phantasie und metaphorischen Redeweise auf die Wissenschaft und in der ebenso grundsätzlichen Betonung der Alleinberechtigung des Verstandes und der eigentlichen Redeweise in derselben. Wir werden am Schlusse dieses § darlegen, was Aureoli hierbei unter Phantasie und Verstand versteht.

[1] Vgl. o. S. 34.
[2] *II. Sent.* 102 aD. Vgl. *IV. Sent.* 162 bE.
[3] *IV. Sent.* 209 aDE. Vgl. *a. a. O.* 124 aF.
[4] *IV. Sent.* 9 bD. [5] *IV. Sent.* 27 bE.
[6] *III. Sent.* 363 bC. [7] *a. a. O.* 482 aA.
[8] *II. Sent.* 360 aDE. Vgl. o. S. 28.

Zwar kann der menschliche Verstand keinen Begriff erzeugen und denken, ohne daß ein Phantasma Ausgangspunkt und Grundlage jenes geistigen Erkenntnisinhaltes bildet, „nihil enim intelligimus, quod actu non phantasiemur“ [1]. Doch ist diese Abhängigkeit eine Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes. „Dico, quod causa (scil. illius colligationis) nulla est alia, quam imperfectio intellectus nostri. Intellectus enim noster est in horizonte intelligentiarum, tenens medium inter substantias materiales et abstractas. Ideo gradum aliquem habet intellectualitatis, imperfectum tamen et ideo non intelligit universale nisi in aliquo phantasiato particulari nec intellectus est in actu suo respectu universalis, nisi phantasma sit in actu suo respectu particularis“ [2].

Ferner wird das Verhältnis des Verstandes zur Phantasie von zwei Gesetzen beherrscht, die es zur Pflicht machen, den Einfluß der Phantasie auf die Wissenschaft nach Möglichkeit zu beschränken.

Je stärker nämlich, so führt Aureoli in verschiedenen Zusammenhängen aus, und lebhafter die Phantasie eines Menschen, desto geringer die abstrahierende Tätigkeit des „intellectus agens“, je größer diese Abstraktionsfähigkeit und infolgedessen die Erkenntnis der Wahrheit, desto geringer die Intensität der Phantasie. Ferner je mehr einer durch Übung im Studium fortschreitet, desto umfassender und schärfer wird sowohl die Fähigkeit des „intellectus agens“, durch Abstraktion aus der sinnlichen in die übersinnliche Erkenntnisordnung zu übertragen, wie des „intellectus possibilis“, aus Sätzen logische Schlußfolgerungen zu ziehen, desto größer ist die Vollkommenheit, Klarheit und Bestimmtheit, mit der der „intellectus possibilis“ die geistigen Abbilder der Dinge schaut [3]. Darum können nach dem Kommentator manche

[1] *II. Sent.* 139 bD. Vgl. *ebd.* 222 aAB.

[2] *IV. Sent.* 244 (nicht 324, wie der Druck angibt) bB.

[3] „Quia in quibus dominatur imaginatio tanquam fortis et vehemens, in illis minus est de vigore, de quo nunc loquimur, immo, qui maxime sunt abstractivi et maxime cognoscentes veritatem, minus habent imaginationem intensam.“ „Experientia etiam docet, quod quanto homo plus proficit in studendo, tanto subtilius et amplius potest abstrahere et de ordine in ordinem transferre et ex propositionibus conclusiones deducere et quantum ad actum ultimum experitur se clarius easdem res prius cognitas et perfectius et vigorosius exprimere et in prospectu mentis habere.“ *Quodl.* 93 bB etc. Über die verschiedene Tätigkeit der beiden Intellekte handelt eingehender *II. Sent.* 218 b. Vgl. auch o. S. 101 f.

Menschen, deren Phantasie den Verstand überwiegt, nicht glauben, daß es immaterielle und über Raum und Zeit erhabene Wesen gibt: und solcher Leute gibt es unter den der Philosophie Beflissenen viele [1].

Während sich nun dieses Gesetz auf das umgekehrte Verhältnis zwischen der Intensität des die Wahrheit erkennenden Verstandes und der Phantasie bezieht, bildet den Inhalt des zweiten Gesetzes der Grad der Abhängigkeit des Verstandes von der Phantasie.

Die Erfahrung lehrt nämlich, daß je vollkommner und höher und feiner der Verstand eines Menschen ist, desto feiner und immaterieller und geistiger die Phantasmata sein können, daß aber auch umgekehrt, je schwächer und unvollkommner und gröber der Verstand ist, desto materieller und gröber die Phantasmata sein müssen. Ja ein hoher Verstand wird durch ein grobes Phantasma sogar in seiner Erkenntnis gestört [2]. Daher erkennt auch ein und derselbe Mensch bei guter Disposition des Verstandes mit Leichtigkeit die Universalien, während er bei schlechter Disposition desselben nur grobe, partikuläre Dinge erkennt, wie ja die Tiere überhaupt keine Universalien, sondern nur partikuläre Dinge erfassen können, „similiter homines aliqui multum grossi" [3]. Da nun die Mathematik gröbere Phantasmata ermöglicht, die Metaphysik hingegen viel feinere verlangt, wird nach des Aristoteles Worten

[1] „Praeterea Commentator dicit 2. Metaph. comm. 15., quod in aliquibus hominibus dominatur virtus imaginativa super cogitativam et ideo non possunt credere esse aliqua entia non corporea nec in loco nec in tempore: et hoc accidit multis studentibus in philosophia." *I. Sent.* 831 aA.

[2] „Quanto grossior est intellectus, tanto magis materiali phantasmate indiget, quanto vero intellectus est altior in hominibus, tanto phantasmata spiritualiora et meliora sufficiunt." *Quodl.* 86 bF. „Sed, ut docet experientia, intellectus humanus, quanto fuerit imperfectior, magis indiget et grossiori phantasmate et si adhuc imperfectior, indiget grossiori particulari et si sit perfectior, sufficit ei subtile particulare ... Minor huius rationis patet experientia, siquidem elevati multum intellectus minus intelligunt, cum proponuntur grossiora exempla. Econtrario est de habentibus demissum et debilem intellectum." *IV. Sent.* 244 (nicht 324, wie der Druck angibt) bD.

[3] „Hinc est, quod animalia non possunt capere universale, sed tantum particulare, similiter homines aliqui multum grossi. Et unus et idem homo nunc dispositus bene intelligit universalia, alias male dispositus impossibile est, quod intelligat, nisi quasi particularia grossa." *IV. Sent.* 244 EF.

ein Knabe bei der Schwäche seines Verstandes wohl ein guter Mathematiker, nicht aber ein guter Metaphysiker [1]. Es sind überhaupt die „simplices", „qui non possunt intelligere, quin imaginatio communicetur" [2].

Aber nicht nur ist die positive Bedeutung der Phantasie für die Erkenntnis der Wahrheit eine so geringe, sie täuscht auch den Menschen oft [3] und führt ihn vom Wege der Wahrheit ab [4].

Mit demselben Nachdruck warnt Aureoli vor der metaphorischen oder bildlichen Redeweise in der Wissenschaft und Philosophie. Die in Metaphern und Beispielen sich bewegende Sprache gehört in die Rede, Predigt und vor allem in die Poesie, wo es sich um die praktischen Ziele der Überzeugung und Ergötzung handelt, nicht aber in die Wissenschaft und Philosophie, deren Ziel die Erkenntnis der Wahrheit ist. „Uti ... exemplis et metaphoris facit ad facundiam et ornatum; talibus enim utitur Rhetor et secundo et tertio Rhetor. Philosophus docet..." [5] Darum sagt auch Aureoli von der Behauptung, Gott sei das unkörperliche Licht: „Et illa (scil. ratio), quae procedit ex hoc, quod Deus est lux incorporea, est mystica et procedens per metaphoram luminis. Talia autem argumenta sunt magis rhetorica vel poetica quam philosophica, ut patet ex 3. Rhet." [6]

---

[1] „Unde 6. Ethic. c. 8. dicit Philosophus, quod puer non fit Metaphysicus, fit tamen Mathematicus, quia propter debilitatem intellectus aptus est ad illa, quorum habet grossa phantasmata, non ad illa, quae exigunt subtiliora, cuiusmodi sunt Metaphysica." *a. a. O.* DE. Vgl. auch *I. Sent.* 853 aC. Indessen heißt es *I. Sent.* 57 bB: „Nam puer potest fieri Mathematicus, Philosophus autem nequaquam, ut dicitur in 6. Ethic. c. 8., et subditur ibi ratio, quia Mathematica per abstractionem sunt, Philosophica autem per experientiam." Diese letzte Auffassung stimmt auch mit Aristoteles (*Ethic.* VI, Buch 8. Kap. 1142 a 11 etc.) überein.

[2] *I. Sent.* 745 bA.

[3] „Est ergo considerandum, quod imaginatio decipit sic ponentes et imaginantes ..." *I. Sent.* 224 aB.

[4] „Imaginationes autem ... nullo modo possunt evadere ... et idcirco omnes opinantes inde sumunt causam discedendi a vero." *I. Sent.* 227 bC. Vgl. *a. a. O.* D.

[5] *I. Sent.* 745 bAB. Bei der Untersuchung, weshalb die hl. Schrift die „nomina translativa" auf Gott anwende, sagt Aureoli: „Tertia quoque (scil. utilitas) est, ut Scriptura delectabilior reddatur et facundior." *a. a. O.* Die im Texte angegebene Stelle bildet den Schluß dieses Teiles. Vgl. die Darlegungen o. S. 123 ff. über Logik, Grammatik, Rhetorik und Poetik.

[6] *I. Sent.* 329 aA.

Da nun die metaphorische Redeweise dem Zwecke der Wissenschaft so fern liegt, führt sie leicht in Irrtum und ist darum in der Wissenschaft ungebräuchlich [1].

Hieraus erklärt sich auch, daß Aureoli so geringschätzig von den „libri fictitii poetarum“ [2], von den „poetica figmenta contenta in opusculis poetarum“ [3] spricht, daß er als Aufgabe der „ars metrificandi“ hinstellt, „versus componere de quacunque materia sibi data“ [4]. Desgleichen scheidet Aureoli die Poetik ähnlich wie Logik, Grammatik und Rhetorik von den theoretischen Wissenschaften aus, ja er spricht ihr sogar die Selbständigkeit ab, indem er sie gewissermaßen als Teil der Rhetorik betrachtet [5].

Wie aber stellt sich Aureoli zu den vielen metaphorischen Partien der hl. Schrift, jenes Buches, das einen Hauptgegenstand seiner Studien bildete?

Wohl leugnet er den „sensus mysticus, spiritualis, imaginarius, allegoricus, tropologicus“ und „anagogicus“ nicht, wohl benützt er selbst unter Betonung ihrer prinzipiellen Zulässigkeit diese Sinne [6], trotzdem läßt sich nicht verkennen, daß er den „sensus litteralis“ oder „historicus“ grundsätzlich und in der Anwendung bevorzugt.

Auffallend ist schon, daß Aureoli der hl. Schrift nur „in intellectu litterali et in sensu historico superficiali et plano“ die Vermittelung aller Wahrheit beilegt (omne verum), während die anderen Sinne mehr zum Guten anleiten und der Erbauung dienen [7]. So lehnt auch Aureoli gelegentlich eine Argumentation mit den Worten ab: „Ad probationem dico, quod sacramentum esse medicinam vel instrumentum sunt verba metaphorica. Scriptura autem non est argumentativa, ubi tantum est mystica, non litteralis“ [8].

[1] „Tum quia modus loquendi improprius est nec usitatus in philosophia, quia est causa deceptionis.“ *Quodl.* 83 bA.

[2] *I. Sent.* 9 bB. [3] *a. a. O.* 51 bB. [4] *a. a. O.* 9 aC.

[5] „Ad secundam rationem dicendum, quod immo praecipui philosophi posuerunt Logicam non speculativam, sicut Rhetoricam et Poeticam, sicut deductum est supra et Simplicius vocat eam organicam et confirmat propositum.“ *Quodl.* 148 bDE. Vgl. die Darlegungen o. S. 123 ff. über jene Wissenschaften sowie die Schlußausführungen des § 26.

[6] *Compendium*, 15 f. Während der Litteralsinn oder historische Sinn und die übrigen Sinne scharf unterschieden werden, werden die letzteren nicht genügend auseinandergehalten.

[7] *a. a. O.* [8] *IV. Sent.* 12 aC.

Ferner gebraucht Aureoli sowohl in seinem Sentenzenkommentar wie in seinem Bibelwerke mit Vorliebe den strengen Wortsinn. Das gilt sowohl von einzelnen Stellen [1] wie von ganzen Büchern. Selbst bei den prophetischen Partien, mögen sie noch so dunkel sein, ist sein erstes Ziel darauf gerichtet, die durch die prophetischen Worte oder Symbole bezeichneten Personen oder Ereignisse festzustellen und genau zu beschreiben. Man vergleiche nur den schon öfter erwähnten Apokalypsenkommentar [2]. Es ist bezeichnend, daß Aureoli über den „sensus imaginarius" sowie den „sensus moralis vel mysticus" dieses geheimnisvollen Buches nur zwei Seiten zu sagen weiß [3], während die historische Deutung der Worte und Symbole hundert Seiten einnimmt [4], daß er ferner auch in diesem Teile die von seiner Zeit an künftigen Ereignisse auf fünf Seiten ganz allgemein erledigt [5] und z. B. die Bestimmung der Ankunft des Antichristen mit einer skeptischen Wendung dem hl. Geiste reserviert [6].

Schließlich warnt Aureoli nicht selten vor der übertriebenen Anwendung der anderen Sinne, wobei ihm auch wohl eine spöttische Bemerkung unterläuft. Charakteristisch ist schon die Bezeichnung „sensus imaginarius" [7], wie überhaupt das Wort „mystisch" und „metaphorisch" fast immer den Beigeschmack des Phantastischen, Willkürlichen hat. So sagt Aureoli am Schlusse der Erörterung, ob Christus als Mensch in der „scientia experimentalis" wirklich oder nur scheinbar Fortschritte gemacht: „Unde dico, quod vere profecit, non solum apparenter. Sed, si vis exponere mystice id est apparenter, simili modo tibi exponam totam Scripturam et sic dico, quod apparenter fuit passus" [8].

[1] „Dico ergo quantum ad istum articulum, quod sententia Damasceni et Basilii magis est tenenda, eo quod magis consona est sensui litterali Scripturae, quae de plano habet, quod prima die facta est dies . . ." *II. Sent.* 185 aA. Vgl. *a. a. O.* 184 bC, 190 aA.

[2] Vgl. o. S. 6 ff.

[3] *Compendium*, 451—453.

[4] *a. a. O.* 454—555. [5] *a. a. O.* 548—553.

[6] „Et sic iam deberet esse natus (scil. Antichristus) et habere tres annos. Propter quod certitudo istius numeri magis debet sancto Spiritui reservari." *a. a. O.* 548. [7] *a. a. O.* 451.

[8] *III. Sent.* 437 bA. Analoge Ausführungen bei der Erörterung, „utrum passiones appetitus sensitivi vere fuerint in Christo". *a. a. O.* 439 bDE.

Nach diesen Darlegungen versteht man, weshalb Aureolis Bibelwerk in manchen Handschriften und Drucken den Titel trägt „Compendium sensus litteralis totius divinae scripturae", oder „Compendium sacrae scripturae iuxta sensum litteralem", oder „Epitome sacrae scripturae secundum sensum litteralem" [1], während die Behauptung Victor Le Clercs, Aureoli habe dem bildlichen Sinne alles geopfert [2], einen offensichtlichen Irrtum darstellt.

Die bisherigen Ausführungen lassen sich in Aureolis eindringliche Mahnung zusammenfassen: „Credendum est magis rationi, quam exemplo, nam iste est error eorum, in quibus imaginatio dominatur, qui non possunt aliquid intelligere, nisi comitetur eos imaginatio aut exemplum, sicut dicit Commentator 2. Metaph. com. 14." [3]

Aus dieser Grundtendenz erklärt sich die Neigung des Aureoli, die Gründe der Gegner, mag es nun Thomas oder Scotus oder Hervaeus oder Thomas Anglicus sein, als Einbildungen und bildliche Redeweisen [4] hinzustellen. Daß es hierbei nicht ohne sarkastische Bemerkungen abgeht, versteht sich von selbst. So charakterisiert er gelegentlich ein Argument des hl. Thomas als „rhetorica persuasio" [5], oder bemerkt: „Mirum est, quod in imaginationem ascendit alicuius philosophice sapientis" [6], oder bezeichnet die Lösung einer Schwierigkeit sogar als „solutio transphantastica" [7].

Aus derselben Tendenz ergibt sich aber auch das Bestreben des Aureoli, von den Beweisen der von ihm verehrten Philosophen den Vorwurf der Phantastik und bildlichen Redeweise fernzuhalten. „Nec hoc", so führt er bei der Darlegung des Erkenntnisprozesses aus, „est phantasia, nisi Augustinus reputetur phantasticus . . . et (si) non sit phantasticus Commentator . . . et nisi phantasticus sit Philosophus, qui utitur isto vocabulo in 3. de an. secundum anti-

[1] Valois (*a. a. O.* 511).

[2] „Il (scil. Nicolas de Lire) a le mérite, surtout en commentant l'Ancien Testament, de s'attacher au sens littéral plus que les autres interprètes, qui, vers le même temps, comme Vital du Four, Pierre Oriol, Pierre de la Palu, sacrifient tout au sens tropologique ou figuré." *a. a. O.* 337.

[3] *I. Sent.* 81 bDE.

[4] *I. Sent.* 79 bC, 213 aB, 221 bF, 535 aF, *II. Sent.* 183 bB etc. Vgl. o. S. 150, Anm. 3.

[5] *I. Sent.* 147 bF. [6] *I. Sent.* 531 aA. [7] *III. Sent.* 475 bB.

quam translationem, nisi etiam phantasticus sit Anselmus, qui ait ...“ [1] Desgleichen sagt er gelegentlich in der Trinitätslehre: „Non est etiam haec adaptatio poetica vel fabulosa, cum procedat ex praedictis Augustini et experientia mentis nostrae“ [2].

Vor allem aber erklärt jene verstandesmäßige Richtung die starke Abneigung des Aureoli gegen Plato und seine begeisterte Verehrung für Aristoteles.

Nicht nur bezeichnet Aureoli die Ideenlehre als eine zweck- und nutzlose, als eine ungeheuerliche und abenteuerliche Lehre, als eine poetische Fabel [3], sondern er sagt auch im Anschluß an die durch die bildliche Redeweise verursachten Irrtümer ganz allgemein: „In hoc enim differt philosophia Aristotelis a philosophia Platonis, quia ille loquebatur metaphorice, iste vero sub propriis verbis“ [4].

Hören wir nun, wie Aureoli über Aristoteles spricht.

Bei den Darlegungen über das primäre Objekt der Wissenschaft führt er aus, wie sehr die Menschen zu den Einbildungen neigen, und wie schwierig es nach dem Kommentator sei, die volle und lautere Wahrheit zu erhaschen. Nun aber sei die Philosophie des Aristoteles und seines Kommentators in höchstem Grade geläutert und mit ungeheurem Fleiße und im Anschluß an die ausgedehnteste Erfahrung von den Einbildungen und Phantasiegebilden gereinigt worden. Darum wichen auch diejenigen, welche hier und anderswo die wahre Philosophie des Aristoteles verließen, von der Wahrheit ab, verfielen in allerhand Neuerungen und stutzten sich nach Willkür ihre eigenen Meinungen zurecht. Aureoli aber will, unbekümmert um diese Meinungen, sich hier und anderswo den alten Anschauungen des Aristoteles anschließen, ohne von seinem Geiste abzuweichen [5].

[1] *I. Sent.* 322 bDE. Auch *I. Sent.* 811 bC beruft sich Aureoli auf die alte (arabisch-lateinische) Übersetzung des Aristoteles. Er scheint sich also der neuen durch Thomas von Aquin angeregten und von Wilhelm von Moerbeke besorgten (griechisch-lateinischen) Übersetzung des Aristoteles gegenüber ablehnend verhalten zu haben. Vgl. J. A. Endres, *Thomas von Aquin* (Mainz 1910), 47 ff.

[2] *I. Sent.* 379 bB. Vgl. o. S. 176, Anm. 2.

[3] Vgl. die §§ 4 und 6.

[4] *Quodl.* 83 bA. Vgl. o. S. 185, Anm. 1.

[5] „Nunc ergo dicendum est, quod videtur de ratione, propter quam aliquid obtinet, ut sit obiectum scientiae et exigat scientiam specialem, non

Bei der Beweisführung für die Behauptung aber, daß die Eduktion der Form aus der Potenz der Materie nichts anderes sei als die Vollendung der Materie selbst, sagt er: „Et hoc clamat tota philosophia Aristotelis et sui Commentatoris contra phantasias philosophorum aliorum ... quorum tamen imaginatio praevaluit hodie contra sermones demonstrativos, quibus innititur Philosophus et Commentator ... Non est ergo imaginandum ... et ideo improprie dictum est“ [1].

Ja es ist absurd und abgeschmackt, sagt er bei der Untersuchung, wie die Formen der Elemente in der Mischung verbleiben, zu behaupten, daß so berühmte Philosophen (Aristoteles und sein Kommentator), die so eifrig die Natur der Dinge erforscht haben, über diese Frage etwas Falsches gesagt oder bildlich gesprochen hätten [2].

Daher die große Ehrfurcht des Aureoli gegen Aristoteles und teilweise gegen dessen Kommentator. Die Philosophen, so führt er an verschiedenen Stellen aus, waren von Natur hochbegabt, vor allem Aristoteles, „de quo dicit Commentator se adhaesisse suis opinionibus, quia nunquam dixit aliquid sine forti probatione, de quo etiam dicit, quod sermones sui magis sunt remoti a contradictione et fuit quasi quaedam regula in natura, et quod ipse habuit tantam quantitatem de cognitione veritatis, quantam potest natura capere in uno individuo; et sine dubio verum est, quod est valde

deviando a mente Aristotelis, a qua qui ibi et alibi visi sunt deviare, in novitates varias sunt prolapsi a vero deviantes pro eo, quod philosophia Aristotelis et Commentatoris sui (am Rande steht hier „I. Post. text. 179 secundum Averr.“) fuit summe examinata et cum ingenti diligentia et experientia a phantasiis et imaginationibus segregata. Et quia homines ad imaginationes sunt proni et difficile est cadere super veritatem ad plenum et ad purum, ut Commentator dicit 2. Metaph., ideirco dantes se scientiae istis temporibus dimissa philosophia veridica per Aristotelem promulgata, suas opiniones compingunt, sectantes placiti rationem, quibus omissis et hic et alibi iuxta posse antiquas opiniones Aristotelis intendo sectari.“ *I. Sent.* 57 aE etc. Das ms. 3624 macht hierzu fol. 26^{v} a die Randbemerkung: „Vide, quanti pendat Philosophum et Commentatorem!“

[1] *I. Sent.* 977 aDE.

[2] „Sed absurdum et frivolum est dicere, quod tam praeclari philosophi, qui sic naturas rerum diligenter exquisierunt, aut falsum dixerint aut improprie locuti fuerint in hac materia.“ *Quodl.* 153 bBC.

difficile evadere rationes suas . . ." [1]. Ja hätte dieser von Natur gewissermaßen als Ideal (quasi quaedam regula) hingestellte Philosoph die hl. Schrift gekannt, dann würde er viel besser als die Theologen zur Erkenntnis mancher philosophischen Wahrheit gelangt sein, die ihm so entging [2]. Darum wird auch die alte Anschauung des Aristoteles und Kommentators so oft gegen die Angriffe mancher Scholastiker verteidigt [3], darum lautet eine häufig wiederkehrende Wendung: „Secundum Aristotelem et veritatem" [4].

Platos Philosophie entstammt also der Phantasie und schreitet in bildlicher Redeweise einher, des Aristoteles Philosophie entstammt dem Verstande und liebt die eigentliche Redeweise. Platos Werke sind Dichtungen, des Aristoteles Werke sind Wissenschaft und Philosophie.

Schließlich sei noch die Frage aufgeworfen, wie Aureoli bei diesen Darlegungen die Phantasie und den Verstand auffaßt.

Zunächst ist aus dem ganzen § klar, daß Aureoli sehr oft die beiden bekannten Erkenntnisvermögen im Auge hat. Doch bleibt er sich in seiner Polemik gegen die Phantasie in diesem Sinne nicht ganz konsequent. Nicht nur bedient er sich absichtlich und ausdrücklich der Beispiele, um dem Verstande die Einsicht in schwierige Wahrheiten zu ermöglichen oder wenigstens zu erleichtern [5], sondern er ist auch der für Psychologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik gleich wichtigen Überzeugung, daß kein Begriff ohne sein Phantasma entstehen und bestehen könne, daß

[1] *I. Sent.* 983 bBC.

[2] „Nec obstat, quod Aristoteles forsitan multas tales veritates non pertractavit, quas tamen Doctores occasione sumpta ex veritatibus fidei necessario concluserunt ... et si Aristoteles habuisset occasiones huiusmodi, non dubium, quod ad eas multo excellentius ascendisset." *I. Sent.* 11 aEF.

[3] Vgl. z. B. die §§ 9 und 22 II 2.

[4] *Quodl.* 37 aA. Vgl. *II. Sent.* 11 bC und über die von Aureoli an den beiden Philosophen geübte Kritik o. S. 179 f.

[5] „Istud multum repugnat imaginationi, quia non sumus circa talia usitati, sed magis in contraria. Ideo primo do exemplum iuxta doctrinam Commentatoris 4. Metaph., ubi difficultas est, ibi utendum exemplis rhetoricis... Primum circa primum imaginor de ratione carnis et vitae respectu eius, sicut imaginor de curvitate ac circularitate ..." *III. Sent.* 477 aCD. Vgl. *I. Sent.* 14 bC, *Quodl.* 152 bC etc. und die folg. Anm.

der Verstand sowohl bei seiner einfachen Auffassung wie bei der verbindenden und trennenden Tätigkeit die entsprechenden Funktionen der Phantasie zum Ausgangspunkte und zur Basis habe, und schließt diese Ausführungen mit den Worten: „Quare actus intellectus et imaginationis sunt simul et ideo in imaginatione et in cogitativa praestantes sunt bene distinctivi. Bene autem distinctivi sunt bene acuti ad metaphysica." [1] Dies ist freilich auch die einzige mir bekannte Stelle, wo Aureoli in so lobender Weise die Bedeutung der Phantasie für die Wissenschaft hervorhebt. Es liegt auf der Hand, daß diese mehr aristotelischen Gedanken mit der obigen an platonisch-augustinische Anschauungen gemahnende Polemik gegen die Phantasie nicht im rechten Einklang stehen [2].

Jedoch beweist der vorausgehende § ebenso klar, daß Aureoli mit seiner Polemik gegen die Phantasie oft nur die Willkür des Verstandes treffen will. Nur das Denken kann hiernach wissenschaftliche Geltung beanspruchen, dessen Inhalt durch den Gegenstand selbst bestimmt ist, während alles Denken als unwissenschaftlich abgelehnt werden muß, dessen Inhalt in dem Gegenstande nicht oder nicht genügend begründet ist. Mit anderen Worten: Das Denken soll die Subjektivität vermeiden und Objektivität erstreben.

Daß nun Aureoli diesem subjektiven oder willkürlichen

[1] *III. Sent.* 455 aC etc., woselbst Aureoli über die verschiedenen Funktionen der Phantasie im weiteren Sinne handelt. Vgl. auch die Einleitung dieses §, die Darlegungen des folgenden § über die Erfahrung als Quelle der Erkenntnis und über die Phantasie als seelisches Vermögen Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*. II, 67 ff., *Der Averroismus*, 24 ff. — Bemerkt sei noch, daß Aureoli zuweilen die „imaginatio" des „sensus interior" von dem „imaginari per intellectum" unterscheidet. Letzteres bedeutet entweder, daß der Verstand eine bessere, wenn auch die Zustimmung nicht herbeiführende Einsicht in eine schwierige Wahrheit gewinnt (vgl. *I. Sent.* 14 bA etc. und die vorige Anm.), oder aber, daß er einen sei es anwesenden, sei es abwesenden Gegenstand als abwesend denkt (vgl. *a. a. O.* 27 aA etc. und Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*. II, 97 f.). Diese Gedanken sind vor allem für Aureolis Auffassung der Theologie von Bedeutung. Hiermit wie mit der obigen Bewertung der Phantasie hängt es wohl zusammen, daß Aureoli zuweilen die Anschauungen anderer Philosophen und Theologen, ja seine eigenen Meinungen ohne jeden tadelnden Nebensinn als „imaginationes" bezeichnet. Vgl. *II. Sent.* 130 aB, *IV. Sent.* 233 bC etc. und die vorige Anm.

[2] Vgl. § 5.

Denken des Verstandes den Namen von Einbildungen der Phantasie gibt, erklärt sich zur Genüge aus der bekannten relativen Willkür der Phantasietätigkeit. Ist doch auch nach der neueren Psychologie die Phantasievorstellung gegenüber der Erinnerungsvorstellung dadurch charakterisiert, daß sie eine Kombination der Elementarvorstellungen aufweist, die als solche nicht eine auf frühere Wahrnehmungen oder Vorstellungen zurückgehende Reproduktion, sondern eine entweder bewußt oder unbewußt entstandene Neubildung darstellt. Ja diese relative Willkür der Phantasietätigkeit dürfte auch einer der Gründe sein, weshalb Aureoli in so scharfer Weise gegen die Phantasie im eigentlichen Sinne polemisiert. Es berühren sich also hierin die mehr psychologischen Darlegungen dieses Paragraphen mit den mehr erkenntnistheoretischen Ausführungen des folgenden.

§ 26. Die empiristische Tendenz im Charakter des Petrus Aureoli.

Während sich die verstandesmäßige Tendenz mehr auf das die Wissenschaft erzeugende Erkenntnisvermögen bezieht, betrifft die zweite richtunggebende, nämlich die empiristische Tendenz mehr den Gegenstand derselben, indem das Individuelle gegenüber dem Allgemeinen als das eigentliche Objekt und infolgedessen die Erfahrung gegenüber der Dialektik als die eigentliche Quelle der Wissenschaft hingestellt wird. Daß ein innerer Zusammenhang zwischen den beiden grundlegenden Tendenzen besteht, liegt auf der Hand und wird von Aureoli selbst in seiner Polemik gegen die scotistische Formalitätenlehre angedeutet [1].

Zunächst bekundet sich die empiristische Tendenz dadurch, daß Aureoli grundsätzlich das Individuelle und seine Erkenntnis dem Allgemeinen und seiner Erkenntnis vorzieht.

Jene Erkenntnis, so sucht er zu beweisen, daß Gott die „singularia signata et demonstrata“ erkennen müsse, die sich auf das Ding bezieht, insofern und wie es ist, ist vollkommner als jene Erkenntnis, die sich auf das Ding bezieht, insofern und wie es

[1] Vgl. den letzten Abschnitt der Arbeit.

nicht ist. Nun aber bezieht sich offenbar die Erkenntnis der Wesenheiten und spezifischen Naturen auf das Ding, insofern und wie es nicht ist, die Erkenntnis des Individuums hingegen auf das Ding, insofern und wie es ist. „Ergo nobilius est cognoscere rem individuatam et demonstratam, quam eam cognoscere per modum abstractum et universalem. Ergo Deo, cui nulla deest nobilitas, huiusmodi notitia denegari non debet."

Zum Beweise des Untersatzes legt Aureoli aus den Argumenten des Aristoteles gegen die Ideenlehre und den entsprechenden Erklärungen des Kommentators dar, daß die allgemeinen Wesenheiten nur in den Einzeldingen und durch diese Dasein besitzen, daß also die spezifischen Wesenheiten nicht nach ihrer Allgemeinheit, sondern nur insofern sie individualisiert sind, in der Natur vorhanden sind [1].

Zur Bestätigung dieses Argumentes führt Aureoli noch folgenden Gedankengang aus.

Je vollkommner das Objekt einer Wissenschaft, desto vollkommner die Wissenschaft selbst. Nun aber ist das Individuum vollkommner als die allgemeinen Wesenheiten [2]. „Ergo nobilior et perfectior est notitia, qua scitur quiditas aliqua ut signata et demonstrata, quam qua cognoscitur universalis et abstracta" [3].

Da Individuum und allgemeine Wesenheit, so sucht Aureoli

[1] „Perfectior est enim notitia, quae attingit ad rem, prout est res, quam quae pertingit ad illam sub modo, quo non est. Sed manifestum est, quod res universalis non est nisi in singularibus et per singularia, ut Philosophus dicit 7. Metaph. contra Platonem. Ait enim, quod quicquid est, non est nisi per esse individuorum, ubi dicit Commentator comm. 20., quod quiditates rerum non sunt entes nisi per res singulares, quarum sunt quiditates. Unde cum quiditates specificae non sint in rerum natura secundum suam communitatem, sed solummodo ut individuatae et signatae sunt, manifeste patet, quod scientia, quae attingit ad quiditates, non attingit ad res prout sunt, sed sub alio modo, quem in essendo non habent, notitia vero individui demonstrati attingit ad rem, prout est." Jetzt folgt die im Texte angegebene Stelle. *1. Sent.* 816 bC etc.

[2] „Praeterea et est confirmatio praecedentis. Scientia trahit nobilitatem ex obiecto, unde nobilior est una alia, quia de meliori subiecto est, ut dicitur tertio de anima in principio libri. Sed manifestum est, quod individuum demonstratum est quid nobilius quam quiditas universaliter accepta." *a. a. O.* 816 aF.

[3] *a. a. O.* 817 aB.

den Untersatz zu beweisen, dasselbe Ding sind, kann es sich bei ihnen nicht um zwei verschieden vollkommne Dinge, sondern nur um zwei verschieden vollkommne Seinsweisen desselben Dinges handeln. Die allgemeine Wesenheit nämlich besitzt nur ein begriffliches und sekundäres, das Individuum hingegen ein reales und primäres Sein [1]. Es folgen jetzt manche der von Aristoteles gegen die Ideenlehre gerichteten Argumente, die sich mit den im § 16 angeführten Argumenten decken. Interessant ist, daß sich hier bereits die empiristische Auffassung des „quale quid" findet. „Ex quibus patet," so schließt der Beweis des Untersatzes, „quod singularia demonstrata digniora sunt et principaliora, priora ac nobiliora, quam quiditates, supposito, quod non sint subsistentes, sed habeant esse per singularia" [2].

Schließlich zeichnet sich auch die Erkenntnis des Individuums vor der Erkenntnis des Allgemeinen durch die größere Bestimmtheit, Klarheit und Gewißheit aus. Daher erklärt und erläutert die Erkenntnis des Individuums die Erkenntnis des Allgemeinen.

Da nun die Menschen von Natur nach Erkenntnis streben, ist die Erkenntnis aller Dinge nicht nur im allgemeinen, sondern vor allem im einzelnen „magnae dignitatis et conditio nobilissima et appetibilis ab omnibus". Darum muß die Anschauung des Kommentators, daß Gott die Einzeldinge nicht erkenne, als lächerlich abgewiesen werden [3].

[1] „Non quidem quod res sit nobilior re, cum sit eadem res, sed est nobilior quoad modum essendi. Quiditas enim ut sic non habet esse nisi diminutum et rationis; res vero prout demonstrata habet esse reale et principale." *a. a. O.* 816 aF etc.

[2] *a. a. O.* 817 aA etc.

[3] „Cognoscere omnia non solum in universali, immo in singulari contemplando omnia entia signata et demonstrata et omnes actus humanos, ita ut nil possit latere, est magnae dignitatis et conditio nobilissima et appetibilis ab omnibus, quia omnes homines natura scire desiderant. Et iterum quia cognitio, quanto distinctior tanto nobilior ... adhuc etiam notitia individui demonstrati videtur esse quasi exemplum et quoddam signum notitiae universalis et per consequens illam declarare et explicare tanquam clarior et magis certificans cognoscibilitatem ... et ita concluditur, quod omnino hoc sit ponendum in Deo, in tantum quod contraria sententia tanquam derisoria reprobatur." *a. a. O.* 817 aEF etc. — Es muß zugestanden werden, daß sich einige der obigen Ausführungen ebensogut für den Konzeptualismus wie irgendeine Art des gemäßigten Realismus verwenden ließen. Indessen ist zu be-

Bei dieser Geringschätzung des Allgemeinen und seiner Erkenntnis und bei dieser Hochschätzung des Individuellen und seiner Erkenntnis wird es uns nicht mehr wundernehmen, immer wieder auf die Erfahrung als die eigentliche Quelle der Erkenntnis verwiesen zu sehen, wobei Erfahrung sowohl die Wahrnehmung der äußeren Dinge durch die Sinne als auch die Wahrnehmung der inneren Zustände und Tätigkeiten bedeutet.

Zunächst warnt Aureoli oft und eindringlich vor den logischen und dialektischen Gründen und Unterscheidungen.

Die logischen Unterscheidungen sind eitel, weil sie nichts zur Erkenntnis der eigentümlichen Akzidenzien eines Dinges beitragen, während doch die philosophische Definition gerade die Erkenntnis der eigentümlichen Akzidenzien eines Dinges vermitteln soll [1]. Mögen die logischen Gründe auch schwer zu widerlegen sein, so darf man ihnen doch nicht glauben, falls sich nur eine absurde Konsequenz aus ihnen ableiten läßt [2]. Darum wird auch gelegentlich ein „argumentum principale" mit der lakonischen Bemerkung abgetan: „Procedit logice." [3] Man soll nach dem Kommentator mehr der Erfahrung als einem nicht streng beweisenden Vernunftgrunde glauben. Avicenna z. B. vertritt wegen gewisser Gründe, die mehr logisch als natürlich sind, eine jeder Erfahrung widersprechende Anschauung und wird darum mit Recht vom Kommentator getadelt, „quod ille sequitur propositiones dialecticas dimissis propositionibus sensatis" [4]. Auch gegen seinen Lehrer, den „Doctor

achten, daß Aureoli hier nur im allgemeinen über das Rangverhältnis der beiden Seinsarten, nicht aber über das Universalienproblem im eigentlichen Sinne des Wortes handelt. Ferner bringen Aureolis in der vorletzten Anm. zitierten Worte auch hier seinen Konzeptualismus zum Ausdrucke. Vgl. zum Ganzen die §§ 16 und 22.

[1] „Item dicitur 1. de anima text. 11, quod distinctiones logicae sunt vanae, quia non conferunt ad cognoscenda accidentia propria; definitio autem philosophica est propria, quia per ipsam cognoscimus accidentia propria, quae insunt rei." *III. Sent.* 340 aEF.

[2] Vgl. o. S. 133.

[3] *III. Sent.* 485 aF.

[4] „Arguo ergo primo per experientiam. Secundum enim eundemmet (scil. Commentatorem) magis est credendum experientiae quam rationi, quae non est demonstratio. Unde ille arguit contra Avicennam, quod ille sequitur propositiones dialecticas dimissis propositionibus sensatis. Sic ille Commentator 3. Physic. in hac positione propter quasdam rationes suas logicas vult

Modernus Subtilis", führt Aureoli aus, daß man der (psychologischen) Erfahrung mehr glauben müsse als allen logischen Gründen, da nach dem Philosophen die Wissenschaften und die den Künsten zu Grunde liegenden Prinzipien aus der Erfahrung ihren Ursprung herleiten. „Unde signum est sermonum verorum convenientia cum rebus sensatis." [1]

Lächerlich ist es, so sagt Aureoli zur positiven Empfehlung der Erfahrung weiter, die Erfahrung zu leugnen [2]. Etwas gegen die Erfahrung sagen, heißt nichts sagen [3]. Wir erwerben die Wissenschaft durch die Sinne, so daß, wo ein Sinn fehlt, das entsprechende Wissen ausfällt [4]. In derartigen Fragen, so heißt es bei der Erörterung über Bewegung oder Ruhe des „caelum empyreum", etwas behaupten, was nicht durch die Sinne oder die hl. Schrift verbürgt ist, kann nicht als allewege sicher bezeichnet werden [5]. Daher muß der Mensch das Verstandesurteil dem Erfahrungsurteile und noch mehr den Aussprüchen der hl. Schrift unterordnen, sobald die sinnliche Erfahrung und die hl. Schrift das Gegenteil nachweisen [6].

Aber Aureoli schöpft auch selbst reichlich aus dieser die Erkenntnis des Individuellen vermittelnden Quelle, wie sich dies vor

---

tenere, quod est contra omnem experientiam, unde omnes rationes illae ... magis sunt logicae quam sunt naturales. Arguo ergo per experientiam sic: Quando anima experitur in se diversas operationes, ita quod experitur ..." *II. Sent.* 238 aE etc.

[1] „Prima quidem via experientiae, cui adhaerendum est potius, quam quibuscunque logicis rationibus, cum ab experientia habet ortum scientia et communes animi conceptiones, quae sunt principia artis ..." Jetzt folgt die im Texte angegebene Stelle. *I. Sent.* 25 aF etc.

[2] „Ridiculosum est, experientiam negare, sed quilibet experitur ..." *I. Sent.* 735 aD. Vgl. *ebd.* 927 bC.

[3] „Dico, quod non potest poni hoc, quia ponere contra experientiam est dicere nihil, sed experientia alia est de istis, quia experimur eas." *III. Sent.* 501 aD.

[4] „Acquirimus enim scientiam per sensus, unde deficiente sensu deficit scientia secundum illum sensum." *IV. Sent.* 35 aC.

[5] „Videtur mihi, quod in talibus asserere vel negare ea, quae non sunt notata per sensum nec per Scripturam, non sit usquequaque tutum." *II. Sent.* 54 bE.

[6] „Si tamen experientia sensualis ostendat oppositum, relinquit homo iudicium intellectus et captivat iudicio experientiae, ergo multo magis, si aliquid videatur intellectui, cuius oppositum docear Scriptura sacra, captivandus est intellectus sententiae Scripturae." *II. Sent.* 98 aAB.

allem aus seinem großen Interesse für Geschichte, Naturwissenschaft und empirische Psychologie ergibt.

Während sein Interesse für Profan- und Kirchengeschichte vor allem durch den schon öfter erwähnten Apokalypsenkommentar bewiesen wird [1], ist seine Neigung zur historischen Behandlung wissenschaftlicher Probleme in dem zweiten Teile dieser Arbeit durch ein Beispiel beleuchtet worden. Eine ähnliche Darlegung finden wir über den „intellectus agens" und „possibilis" [2].

Mit welcher Liebe Aureoli bei den Fragen der Naturwissenschaft weilte, beweisen die zahlreichen aus den verschiedenen naturwissenschaftlichen Disziplinen entlehnten Beispiele [3], die Darlegungen über Fragen der Physik, Perspektive, Medizin usw. [4] und vor allem der Traktat über die Prinzipien (der Natur) [5]. Die wichtigsten Quellen für die Naturkenntnis des Aureoli sind Aristoteles sowie dessen arabische Kommentatoren Avicenna und Averroes [6], Galenus [7] und Alhazen, dessen Perspektive auch seine Psychologie stark beeinflußte [8].

Doch ergibt sich schon aus dieser ganzen Arbeit, daß die empiristische Tendenz des Aureoli mehr zentripetal als zentrifugal gerichtet ist, sich mehr dem eigenen Seelenleben als der äußeren Natur zuwendet. In der Psychologie des Aureoli spielt in der Tat das „experiri", die „experientia" eine große Rolle, von der psychologischen Erfahrung gelten auch die meisten der oben erwähnten Lobsprüche.

Was bedeutet nun das „experiri", die „experientia" in der Psychologie des Aureoli?

Diese Erfahrung ist ein auf der Einkehr in sich selbst be-

[1] Vgl. o. S. 6 ff., S. 184 ff.

[2] *II. Sent.* 231 aC—232 bC. Vgl. ferner die kurzen Ausführungen über den Begriff der Person *I. Sent.* 572 b.

[3] *I. Sent.* 27 aE etc., 1123 aA bB, *II. Sent.* 63 bC, 265 aD etc., *IV. Sent.* 32 aF etc.

[4] *I. Sent.* 64 f., *II. Sent.* 279 ff., *Quodl.* 145 aD etc., 149 etc.

[5] Vgl. o. S. 15 ff.

[6] Vgl. die in der vorletzten Anm. zitierten Stellen.

[7] *II. Sent.* 200 bF, 204 aD, *IV. Sent.* 214 aE und *III. Sent.* passim.

[8] *I. Sent.* 144 aCDbD, 193 aC, 554 aD, 632 bD, 714 aB, *II. Sent.* 69 aA, *IV. Sent.* 210 bF etc. Vgl. H. Bauer, *Die Psychologie Alhazens* (Münster 1911).

ruhendes Sehen [1], eine Art der Erkenntnis und Einsicht (quoddam cognoscere et intelligere) [2], ein Erfassen (comprehendere) [3], ein Schauen (conspicere) [4], das sich entweder auf die inneren Zustände oder Tätigkeiten des Ich oder auf das Ich selbst bezieht.

Im zweiten Sinne ist diese Erfahrung identisch mit dem Selbstbewußtsein, das in dem intentionalen Sich-selbst-gegenwärtigsein eines Dinges (sibi ipsi praesens esse) besteht. Auch Gott besitzt eine solche „entitas experimentalis", ein „esse experimentale comprehensivum et vividum". „Manifestum est enim, quod habere entitatem vividam et experimentalem nobilius est, quam habere entitatem, quae non experiatur se ipsam" [5].

Im zweiten Sinne deckt sich diese Erfahrung mit dem, was wir in der heutigen Psychologie das Bewußtsein der seelischen Inhalte oder Akte nennen. An diese Erfahrung appelliert Aureoli, wo immer er eine Frage menschlichen Seelenlebens behandelt.

Mag es sich um die Untersuchung handeln, ob wir geistige Erkenntnisinhalte besitzen [6], ob unsere höhere Erkenntnis von der Sinneswahrnehmung ausgehen müsse [7], ob dieselbe durch „species intelligibiles" vermittelt werde und durch wie viele [8], ob unsere Erkenntnis Grade der Gewißheit besitze [9], ob und auf welchen Gebieten ein unbewußtes Denken anzunehmen sei [10], ob unsere Erkenntnis Entwickelungsstufen durchlaufe [11], ob unsere Erkenntnis sich auf die Dinge oder Begriffe beziehe [12], ob der Begriff der Existenz Gottes in dem Begriffe seiner Wesenheit enthalten sei [13], ob Sinn und Verstand gleichzeitig mehrere Dinge erfassen können [14]: immer bildet das „experiri" eine und oft die letzte Instanz, an die Aureoli verweist. Dasselbe gilt von den Untersuchungen, ob der

[1] „Quilibet enim rediens ad se ipsum deberet videre, quid experitur." *I. Sent.* 112 bA. Vgl. *ebd.* 379 bB.

[2] *a. a. O.* 148 aB. Vgl. *ebd.* 760 aF.

[3] *a. a. O.* 760 bAB. [4] *a. a. O.* 379 bB. [5] *a. a. O.* 760 aE etc.

[6] *a. a. O.* 148 aB.

[7] *a. a. O.* 531 aC. [8] *II. Sent.* 127. Vgl. § 13.

[9] *I. Sent.* 112 bB.

[10] Aureolis Ausführungen über das unbewußte Denken bilden eines der besten Kapitel seiner Psychologie, das in anderem Zusammenhange behandelt werden soll. Vgl. *a. a. O.* 144 b etc., *II. Sent.* 311 aAB.

[11] *a. a. O.* 136 bB etc.

[12] *I. Sent.* 624 aA etc. [13] *a. a. O.* 142 bC. [14] *a. a. O.* 127 bD.

menschliche Wille etwas mit Notwendigkeit erstrebe [1], ob und inwieweit der Wille einen bestimmenden Einfluß auf das Denken ausübe [2], ob alle Strebungen des Willens von Strebungen des niederen Begehrungsvermögens begleitet seien [3], ob mehrere Leidenschaften gleichzeitig in der Seele sein können [4], wie sich die Bildung eines Habitus vollziehe [5]. Ja selbst in den höchsten Problemen der Philosophie und Theologie, die irgendwie menschliches Seelenleben berühren, entscheidet nicht zuletzt die „experientia". So behauptet Aureoli, daß der Disput, ob der Mensch das höchste Gut schon auf dieser Welt mit Notwendigkeit erstrebe, sich um eine einzige Erfahrung (una experientia) drehe. „Quilibet (etwas später heißt es „quilibet laicus") enim rediens ad se ipsum deberet videre, quid experitur." [6] Zu der schwierigen Frage der Theologie, ob eine geistige Emanation des hl. Geistes anzunehmen sei, sagt er: „Modi loquendi communes et famosi aperiunt veritates experientiarum, sed modi loquendi amativi exprimunt hunc modum spiritualis emanationis amantis in amatum." [7]

Mit der soeben geschilderten empiristischen Grundtendenz Aureolis sowie seiner im § 24 behandelten Neigung zur Kritik hängt eine wenn auch bei weitem nicht so stark hervortretende skeptische Tendenz zusammen, die sich vor allem darin bekundet, daß die Fähigkeit unserer Vernunft, eine wissenschaftliche Philosophie und Theologie zu begründen, manche Einschränkungen erfährt.

Eine freilich nicht so bedeutungsvolle Äußerung dieses Zuges könnte man schon darin erblicken, daß Aureoli so gern die Schwierigkeiten der Probleme hervorhebt [8], oder oft die relative Berechtigung und Nichtberechtigung der vielen Meinungen betont [9],

[1] *a. a. O.* 105 bC. [2] *II. Sent.* 218 b etc. Vgl. o. S. 112 f.

[3] *III. Sent.* 454 aE. [4] *a. a. O.* 453 aB.

[5] *a. a. O.* 495 aC etc. [6] *I. Sent.* 112 bB.

[7] *a. a. O.* 194 aC. Zahlreiche andere Beispiele bietet der dritte Teil der Arbeit.

[8] *I. Sent.* 26 aC, 45 bA, 157 bF etc., 179 bF, *II. Sent.* 36 bE, 52 bA, 74 bD, 105 bB, 114 bA, 221 aE bC, *IV. Sent.* 207 aB etc. *I. Sent.* 818 aA z. B. spricht Aureoli bei der Frage, wie Gott die Einzeldinge als solche erkenne, von einer „abyssalis difficultas".

[9] „Sed quomodo hoc Dei beneplacitum ponitur in esse, in hoc potest esse discordia opinionum, ut unus dicat, quod melius poneretur isto et melius

oder die Lösung einer Frage dem Leser oder Gott oder dem hl. Geiste überläßt [1].

Gewichtiger fallen die folgenden Tatsachen in die Wagschale. Aureoli zögert zwar keinen Augenblick, vom philosophischen Standpunkte aus Gott die „potentia activa" sowie die „omnipotentia" beizulegen, zieht aber ihre wissenschaftliche Beweisbarbeit nicht selten in Zweifel [2]. Ferner scheiden die Schöpfung der Welt [3] und

alio et hoc, donec videant Dei sententiam, quam exspectant." *II. Sent.* 124 aD. Vgl. die Darlegungen des folgenden § über Aureolis Neigung zur Vermittelung.

[1] „Haec est ergo poena spirituum damnatorum. Sed utrum talis qualitas possit causari ab igne corporeo in spiritum, difficile est videre. Tango ergo tres imaginationes. Eligat quilibet, quod magis placet." *IV. Sent.* 207 aB. Vgl. *II. Sent.* 55 bC, 298 bF, *III. Sent.* 516 bCD, o. S. 186, Anm. 6.

[2] „Demum videndum est, quid de efficientia primi principii sit tenendum. Et dicendum, quod opinio catholicorum est multo rationabilior, quam philosophorum, et supposito, quod creatio non repugnet in terminis, ut alias dicetur (Aureoli weist hier bereits auf seine Darlegungen über den Schöpfungsbegriff hin), quamvis sit valde difficile ad evidentiam, hoc inquam supposito, si est aliqua via demonstrativa ad probandam efficientiam primi principii, illa est, quae procedit ex conditione nobilissimae substantiae et exemplaris et formae et forte potest demonstrari non minus quam intellectualitas eiusdem substantiae ...

Secundum hoc ergo videtur, quod potentia activa pertineat ad dignitatem primi principii, immo forte videtur communis animi conceptio primo aspectu in mentibus hominum, quod per Deum intelligatur aliquid summe potens." *I. Sent.* 179 bE etc. Ähnliche Abschwächungen finden sich zuweilen in den sonst so bestimmten Ausführungen *a. a. O.* 965 bB etc., 984 aA etc. Vgl. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II, 134 ff., 292 ff.

[3] Aureoli beweist des öfteren eingehend, daß und weshalb die Philosophen (Aristoteles und der Kommentator) die Schöpfung als in sich unmöglich bezeichneten. Zur Charakterisierung seiner eigenen Anschauung möge folgende Stelle dienen. „Repugnantia formalis potest intelligi vel in primo modo dicendi per se, ut homo et non rationale repugnant, vel in secundo modo dicendi per se, ut homo et non quantum sive organicum. Alius enim modus impossibilitatis est dicere hominem non rationalem et alius dicere non quantum. Primus namque modus est impossibilitatis quiditativae et in primo modo dicendi per se, secundus vero modus non est impossibilitatis quiditativae, quia nihil tollit de quiditate hominis dicendo hominem non quantum, cum quantitas non sit de essentia hominis, est tamen incompossibilitas in secundo modo dicendi per se, quia homo ex sua forma, quae est anima, determinavit sibi corpus organicum proportionaliter et quantum. Non potest ergo dici, quod omnis formalis incompossibilitas sit eiusdem modi atque in eodem gradu, quod probo, quia necessitates oppositae sunt alterius modi et alterius gradus."

Jetzt erläutert Aureoli diese Gedanken an den beiden angeführten Beispielen, um dann fortzufahren:

die Unsterblichkeit der Seele[1] aus der Reihe philosophisch erkennbarer Wahrheiten aus. Mag nun auch hier an Stelle der Philosophie die Theologie eintreten, so stellt doch der vom Glauben selbst verschiedene „habitus theologicus" keinen „habitus adhaesivus", sondern einen „habitus mere declarativus", keinen „habitus speculativus", sondern einen „habitus mere practicus" dar, der „nobilior quocunque habitu speculativo humanitus adinvento" ist. Wenn nun trotzdem Aureoli die Theologie als eine „virtus intellectualis sapientiae" zu erweisen versucht, die ihren Sitz nicht in der „pars

„Nunc probo istam conclusionem, scilicet quod infinitas virtutis divinae secundum ea, quae tenemus ex fide, extendit se ad multa, quae includunt repugnantiam formalem in secundo modo dicendi per se ...

Secunda conclusio est, quod Deus virtute sua infinita potest aliqua componere, quae intellectus non potest componere, et multa separare, quae intellectus non potest separare, loquendo de intellectu directo, quamvis non de actu arguitivo (Die Beispiele zur Erhärtung der beiden Behauptungen entnimmt Aureoli der Christologie, Mariologie, Sakramentenlehre und Eschatologie) ...

Tertia conclusio est, quod creatio debet concipi ut quaedam simplex emanatio rei in esse absque omni subiecto et absque omni termino et per consequens talis productio includit repugnantiam in secundo modo et non in primo ... Manifeste patet, quod in nostro modo concipiendi aliquid fieri ex nihilo includit repugnantiam ...

Quod autem haec repugnantia non sit in primo modo, patet ... Ex his potest probari intentum istius articuli, scilicet quod aliqua virtus infinita possit in talem productionem sic abstrahentem a termino a quo et a subiecto, sicut omni possibili passive correspondet aliquod potens illud reducere ad actum active." *IV. Sent.* 5 bD etc., *I. Sent.* 991 aD, 1035 aA zählt Aureoli auch die Schöpfung zu den „miraculosae" oder „actiones mirabiles". Zur ganzen Frage vgl. *I. Sent.* 982 aE etc., 988 aE etc., 1035 aA etc., *IV. Sent.* die ganze Quaest. Prooemial. sowie Werner (*a. a. O.* 134 ff.). Wenn Valois (*a. a. O.* 523) schreibt: „Il (scil. Aureoli) s'est rangé résolument parmi ceux qui croyaient que la création pouvait être démontrée par des raisons philosophiques", so ist das ein Irrtum. Der von ihm erwähnte Artikel *II. Sent.* 16 handelt überhaupt nicht von der Schöpfung, sondern nur von dem Beginn der Welt in der Zeit.

[1] „Fidei autem sententia inconcusse tenenda est, quod anima hominis est immortalis et quoad intellectum et voluntatem, et quia ita est nobis communis animi conceptio et veritas per se nota, sed propter quid invenire, non est sic facile. Adducuntur ad hoc rationes diversae, quae parum concludunt ... Nunc pono rationes meas. Nescio, si concludunt." *II. Sent.* 246 bD etc. Besonders klar sind Aureolis Worte, die o. S. 43, Anm. 3 bei der Darlegung seiner Stellungnahme zur Definition des Konzils von Vienne mitgeteilt worden sind. Vgl. Werner (*a. a. O.* 53), *Der Averroismus*, 12 f.

consiliativa" oder dem „intellectus practicus", sondern in der „pars contemplativa" oder dem „intellectus speculativus" habe, so wird dadurch unseres Erachtens das starke Zurückdrängen des wissenschaftlichen und spekulativen Elementes in der Theologie nicht ersetzt[1]. Aus diesen ganzen Darlegungen ergibt sich auch, wie sehr die wirklich innere Synthese zwischen Philosophie und Theologie bei Aureoli gefährdet ist.

Je mehr nun der wissenschaftliche Charakter der Philosophie und Theologie und die Harmonie zwischen beiden zurücktritt, desto stärker wird die über alle Kritik und jeden Zweifel erhabene Autorität des katholischen Glaubens und kirchlichen Lehramts betont[2].

Daß die in den letzten §§ geschilderte Geistesverfassung bestimmend auf Aureolis Konzeptualismus eingewirkt habe, bedarf wohl im einzelnen keines Nachweises mehr. Und sollte selbst diese Lehre, wie in dem letzten Abschnitte dargelegt werden soll, bereits von anderen Philosophen beeinflußt sein, so war doch jene streng verstandesmäßige und empiristische Grundtendenz nebst dem skeptischen Ausläufer der natürliche Boden zur Aufnahme und Weiterbildung der übernommenen Gedanken.

[1] Über das Verhältnis der Theologie zur Wissenschaft handelt Aureoli *I. Sent.* 1—68, 1120—1125, *Quodl.* 146 bB etc. Vgl. auch o. S. 34, Anm. 5, ferner Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II, 21 ff., sowie E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der bisher ungedruckten Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis mit Beifügung gedruckter und ungedruckter Paralleltexte* (Münster 1912). Da die wertvolle Studie von Krebs erst nach der Drucklegung eines großen Teiles vorliegender Arbeit erschien, konnte sie nur an einigen Stellen des letzten Teiles benutzt werden. Wir werden in einer besonderen Abhandlung auf das von Aureoli zwischen Theologie und Wissenschaft angenommene Verhältnis zurückkommen. — Auch Logik, Grammatik, Rhetorik und Poetik sind nach Aureoli „habitus mere practici". Vgl. o. S. 184 f.

[2] Vgl. vor allem Aureolis o. S. 40 ff. dargelegte Stellungnahme zur Definition des Konzils von Vienne. Bezeichnend ist noch folgende Tatsache. Wie Aureoli bei den erwähnten Wahrheiten die unendliche Macht des göttlichen Willens stark hervorhebt (vgl. die letzten Anm.), so stellt er auch bei der Annahme des Glaubens durch den Menschen das „imperium voluntatis" in den Vordergrund (vgl. z. B. *I. Sent.* 1124 bF etc.). Vielleicht ist auch Aureolis Anschauung von dem Einflusse des menschlichen Willens auf die Erkenntnis des Verstandes durch die skeptische Tendenz mitbedingt. Vgl. o. S. 112 f., S. 119, S. 121.

§ 27. Die vermittelnde Tendenz im Charakter des Petrus Aureoli.

Mit Aureolis Autonomie und skeptischer Tendenz hängt die vermittelnde Tendenz zusammen, die sich darin äußert, daß Aureoli die mehr oder minder extremen Anschauungen in theoretischen und praktischen Fragen zu einer selbständigen eine gewisse Mitte einhaltenden Meinung zu verbinden strebt[1].

Zunächst sei hier an Aureolis Stellung in dem Armutsstreite, den Kontroversen über das Verhältnis der aristotelisch-averroistischen Philosophie zum Glauben und die unbefleckte Empfängnis erinnert, wie sie in den ersten Schriften des Autors niedergelegt worden ist[2]. Nirgends jedoch tritt jene Neigung zur Vermittelung so klar zutage wie in dem Sentenzenkommentare und den zu dessen Verteidigung und Ergänzung geschriebenen *Quodlibeta*. Wenn schon die äußere Anordnung der zahlreichen Ansichten über ein Problem besonders in dem Kommentar zum I. Sentenzenbuche die gegensätzlichen und vermittelnden Richtungen klar hervortreten läßt[3] und Aureolis Auffassung selbst in Wirklichkeit oft eine Vermittelung zwischen den Extremen darstellt[4], so spricht Aureoli nicht selten besonders in den Kommentaren zu den drei letzten Sentenzenbüchern seine Absicht zu vermitteln nebst deren Motiv offen aus. Zu den beiden Lösungsversuchen des trinitarischen Problems, „quod filius producitur aliquomodo necessitate indigentiae", bemerkt Aureoli: „Sed uterque istorum modorum loquitur exces-

[1] Nach den Ausführungen des § 25 ist auch nicht ohne Interesse, daß Aureoli bei der Untersuchung über die Erinnerung bemerkt: „Respondeo. In materia illa omnes viae mediae sunt difficilis imaginationis, viae autem extremae sunt faciliores ad imaginandum rationi. Imaginatio tamen dimittenda est, ubi repugnat rationi." *II. Sent.* 283 bAB.

[2] Vgl. o. S. 14 f., 16, 18 f.

[3] Vgl. z. B. *I. Sent.* Prolog. 1—68.

[4] So Aureolis Anschauung über das Verhältnis von Wissenschaft und Theologie (vgl. o. S. 201 f.), Seelenvermögen und Seelensubstanz (vgl. *IV. Sent.* 212 aE etc., *Quodl.* 64 bC etc.). Vgl. auch Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II, 21 ff., *Der Averroismus,* 13 ff., 21 ff., Parthenius Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus* (Paderborn 1908) und M. Verweyen, *Philosophie und Theologie im Mittelalter* (Bonn 1911), 35 ff., 51 ff.

sive, unde mediari oportet“ [1], bei der Untersuchung, „utrum tempus secundum suum formale sit ens in anima vel extra animam“, führt er aus: „Respondeo. Hic sic procedam. Primo namque ponam propositionem intentam et probabo illam. Secundo probabo eisdem rationibus propositionem oppositam. Tertio mediabo inter illas“, und der Titel des folgenden Artikels lautet: „Distinctio media inter opiniones supradictas“ [2], nach der Darlegung der beiden Meinungen über die Frage, „utrum totum distinguatur vel sit aliud a partibus“, erklärt er: „De primo dico, quod est una opinio, quae dicit, quod totum nihil aliud est quam partes ... Et secunda opinio opposita isti, quae dicit totum addere rem super partes ... Nunc mediando dico, quod quaelibet istarum opinionum habet verum cum falso mixtum, unde, ut punctus videatur, est distinguendum ...“ [3]. Dieses „mediabo“ oder „mediari oportet“ oder „mediando dico“ oder eine ähnliche Formel kehrt in zahlreichen Artikeln besonders der Kommentare zu den drei letzten Sentenzenbüchern wieder [4].

Da nun jeder Konzeptualismus eine gewisse Mitte zwischen dem Realismus und Nominalismus einhält, wäre es möglich, daß Aureoli bei seinem Konzeptualismus bewußt oder unbewußt durch jene Vermittelungstendenz beeinflußt wurde.

§ 28. Das Prinzip von der möglichst geringen Anzahl der Realitäten.

Abschließend sei noch auf ein Prinzip des Aureoli hingewiesen, das mit den beiden geschilderten Grundtendenzen zusammenhängt [5]. Es ist das Prinzip von der möglichst geringen

[1] *I. Sent.* 239 bE.

[2] *II. Sent.* 36 bD etc., 38 aE.

[3] *III. Sent.* 376 aD etc.

[4] *II. Sent.* 74 bD, *III. Sent.* 519 bAB, 530 aC, *IV. Sent.* 38 aB, 63 bF etc., 149 bDE, *Quodl.* 103 aC, 104 aC etc. Vgl. ferner das o. S. 79 f. berührte Bestreben, die Erkenntnislehre des Aristoteles und hl. Augustinus zu harmonisieren (concordare) sowie den o. S. 6 f. dargelegten Versuch des *Compendium*, die Berichte der Apokalypse und Kirchengeschichte in Einklang zu bringen (concordare).

[5] Diesen Zusammenhang deutet Aureoli selbst an, wenn er *I. Sent.* 755 bB die Verdoppelung der „species intelligibiles“ als „imaginatio“ und „contra experientiam“ bezeichnet.

Anzahl der Realitäten, das grundsätzlich ausgesprochen und in der Philosophie und Theologie angewandt wird[1].

De Wulf bezeichnet übrigens „le simplisme à outrance" als einen charakteristischen Zug des ganzen spätscholastischen Terminismus und den Satz: „Pluralitas non est ponenda sine necessitate", als sein entsprechendes Leitmotiv[2].

Wenn schon die ganze Natur, so führt Aureoli in verschiedenen Zusammenhängen aus, den Überfluß vermeidet, um wieviel mehr Gott[3]. Da also Gott und die Natur nichts umsonst tun, darf eine Mehrzahl von Realitäten nur angenommen werden, wenn ein notwendiger und evidenter Grund beweist, daß derselbe Zweck nicht durch weniger Realitäten erreicht werden kann[4]. Daher ist es unphilosophisch, ohne Grund eine Mehrzahl von Realitäten anzunehmen, denn umsonst geschieht durch viele Realitäten, was durch weniger Realitäten geschehen kann[5].

Dieses Axiom findet nun auf den verschiedensten Gebieten der Philosophie und Theologie seine Anwendung.

Es ist eitel und überflüssig, so wird an verschiedenen Orten dargelegt, für das Denken eine „forma specularis" anzunehmen[6]; es ist absolut überflüssig und gegen die Erfahrung, eine von der „species intelligibilis" verschiedene Qualität zu fingieren[7]; überflüssig ist es und den Aussprüchen der Philosophen und der Heiligen zuwider, außer dem „intellectus agens" und „possibilis" noch andere Arten des Intellektes anzunehmen[8]. Der Gesetzgeber soll nicht für alle Tugendakte besondere Gesetze aufstellen, sondern sich damit begnügen, die für die Erhaltung der öffentlichen Ordnung notwendigen Gesetze zu geben[9].

Vor allem auch muß man sich hüten, zur Erklärung der

[1] Valois (*a. a. O.* 522) bemerkt: „Il (scil. Aureoli) assume, en somme, le rôle de simplificateur."

[2] *a. a. O.* 512.

[3] Vgl. u. S. 206, Anm. 7 sowie *III. Sent.* 407 bA.

[4] „Multitudo ponenda non est, nisi ratio evidens necessaria illud probet aliter per pauciora salvari non posse. Deus enim et natura nihil faciunt frustra." *II. Sent.* 189 aC.

[5] „Non est philosophicum pluralitatem rerum ponere sine causa. Frustra enim fit per plura, quod fieri potest per pauciora." *I. Sent.* 319 bB.

[6] *I. Sent.* 319 bD. [7] Vgl. o. S. 204, Anm. 5.

[8] *Quodl.* 89 bE. [9] *III. Sent.* 535 aF.

Dinge und Vorgänge der Natur ohne Not außernatürliche oder übernatürliche Ursachen zu Hilfe zu rufen. So sagt Aureoli spöttisch über den Gedanken einiger Philosophen, daß die substanzialen Formen der Tiere durch die Form des Himmels induziert würden: „Hoc est refugium miserorum in philosophia, sicut Deus est refugium miserorum in theologia“ [1]. An einer anderen Stelle lehnt er für dieselbe Wirkung sowohl den Einfluß der Ideen (Plato) wie der zehnten Intelligenz (Avicenna) wie Gottes (alii Doctores Moderni) ab, sich mit Aristoteles bei der Erklärung auf die natürliche Kraft des Samens beschränkend [2]. Ferner wirkt Gott kein Wunder, um die sinnliche Begierde zu zähmen [3]. Es bedarf nämlich keines Wunders, was ohne Wunder erklärt werden kann [4]; wo aber Wunder angenommen werden müssen, soll man sich auf die geringste Zahl beschränken [5]; ungeziemend erscheint es nämlich, so viele Wunder anzunehmen [6].

Wie in der Naturordnung, so sehen wir auch und noch mehr in Gott selbst und in der Gnadenordnung jeden Überfluß vermieden.

Jede irgendwie innere Verschiedenheit zwischen Gottes Wesenheit und seinen Attributen und den einzelnen Attributen ist mitsamt dem „acervus innumerabilis rationum“ als überflüssig und widersprechend abzulehnen; desgleichen erscheint es unnötig, unvernünftig und unsinnig, in der Trinität so viele Realitäten wie Duns Scotus anzunehmen [7].

---

[1] *IV. Sent.* 16 aE. [2] *a. a. O.* 117 bA. Vgl. *ebd.* 16 bB.

[3] *III. Sent.* 520 bE.

[4] „Non eget miraculo, quod salvari potest sine miraculo.“ *a. a. O.* 457 bE, vgl. *II. Sent.* 185 aA, 249 aB.

[5] „Ponenda non sunt plura miracula ad aliquem effectum, qui potest salvari per pauciora.“ *IV. Sent.* 120 aF.

[6] „Aut ergo hoc erit miraculose et inconveniens videtur, ponere tot miracula“ ... *a. a. O.* 223 bC.

[7] „Non solum sufficit et congruit Deitati praedicto modo distinguere attributa et inter se et ab essentia, quinimmo hoc verum est et necessarium nec aliter potest distinctio eorum esse. Constat enim, quod omnis natura refugit superfluitatem. Quanto magis divina! Pluralitas quidem ponenda non est absque causa, quia frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Sed declaratum est, quod omnia, quae competunt attributis, salvari possunt per rationem unicam Deitatis absque omni multiplicitate intrinseca rei vel rationis sola multiplicitate existente extrinsece et penes connotatum. Sic solum per unicam rationem Deitatis aeque possunt cuncta salvari, ac si

Ebenso wird die geringe Anzahl der Sakramente des Neuen Bundes gegenüber den zahllosen Zeremonien des Alten Bundes als ein Privileg betrachtet [1], wie auch die Wirksamkeit der Sakramente nach Aureoli derjenige am besten erklärt, der sie „cum paucioribus pactis“ erklärt [2].

Das Prinzip von der möglichst geringen Anzahl der Realitäten scheint Aureolis Konzeptualismus mitbestimmt zu haben. Werden doch alle Formen des Realismus immer wieder als unnötige Verdoppelungen der Realitäten hingestellt [3].

III. Abschnitt.

Historische von anderen Philosophen ausgehende Einflüsse.

Wenn wir schon öfter auf eine Reihe von Punkten hinwiesen, in denen die vorliegende Arbeit einer Weiterführung und Ergänzung fähig und bedürftig ist, so gilt dieses aus denselben oder ähnlichen Gründen in besonderem Maße von den folgenden Darlegungen. Sie beanspruchen nur, die Einwirkungen anderer Philosophen, soweit sie sich bis jetzt überblicken lassen, zu konstatieren.

Zunächst steht Aureolis Konzeptualismus[4] in keinem

poneretur acervus innumerabilis rationum, immo multo congruentius et dignius hoc fit propter maiorem simplicitatem, unitatem et nobilitatem deificae rationis, quae una et simpliciter existens erit omnis perfectio, ut declaratum est. Ergo hic modus distinguendi non est solum sufficiens et congruus, immo necessarius et verus.“ *I. Sent.* 1077 aC etc. „Sed hoc videtur absonum et superfluum, tot realitates multiplicari in Deo. Ergo irrationale est id poni.“ *a. a. O.* 715 bF. Vgl. *ebd.* aAB und 843 bE. „Nihil debet poni superfluum in operationibus gratiae sicut in operibus naturae.“ *a. a. O.* 413 bD. Vgl. *ebd.* 405 bEF. Vgl. die Darlegungen des letzten Abschnittes über Aureolis Polemik gegen die Formalitätenlehre sowie Stöckl (*a. a. O.* 966 ff.).

[1] *IV. Sent.* 36 aC.

[2] *a. a. O.* 13 bA.

[3] Vgl. den zweiten und dritten Teil der Arbeit sowie die Darlegungen des letzten Abschnittes über Aureolis Polemik gegen die Formalitätenlehre.

[4] Um Mißverständnissen vorzubeugen, wollen wir ausdrücklich hervorheben, daß die Worte Konzeptualismus und Nominalismus in der ganzen Arbeit nur im mittelalterlichen und nicht im modernen Sinne genommen werden. Über diese wichtigen Unterschiede vgl. die Dissertation von L. Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham. Ein Beitrag zur Geschichte mittelalterlicher Noetik* (Breslau 1913), 27 ff., 38 ff. Ferner sei bemerkt, daß man nicht nur Ockham (vgl. Kugler *a. a. O.* 21 f., 39), sondern auch Aureoli (vgl. o. S. 73, Anm. 2, S. 82, Anm. 2, S. 115, Anm. 1, S. 116, Anm. 2, S. 123,

nachweisbaren Zusammenhange mit dem frühscholastischen Konzeptualismus[1].

War nun Aureoli vielleicht das erste Glied in der konzeptualistischen Reihe spätscholastischer Philosophen?[2] Diese Anschauung wurde wahrscheinlich dadurch begünstigt, daß Aureoli vor den bekannteren Vertretern derselben Richtung starb, nachdem sich seine öffentliche Wirksamkeit als Prediger, Lektor, Bakkalaureus, Magister, Schriftsteller, Provinzial und Erzbischof innerhalb des kurzen Zeitraums von 10—11 Jahren abgespielt hatte.

Jedoch weisen schon die Schärfe, mit der Aureoli jeden noch so gemäßigten Realismus bekämpft und ablehnt, und die Entschiedenheit, mit der er seinen Konzeptualismus aufstellt und durchführt, darauf hin, daß diese Lehre ihre Vorläufer gehabt hat.

Wir erwähnen hier die Dominikaner Hervaeus Natalis und Durandus de Sancto Porciano.

Zunächst ist Aureoli sicher jünger als Hervaeus und wahrscheinlich jünger als Durandus. Hervaeus trat, schon Kleriker und nicht mehr jung, in den Dominikanerorden ein, begann von neuem seine Studien in Paris, unterschrieb am 26. Juni 1303 die Philipps IV. Appellation an ein allgemeines Konzil gutheißende Urkunde des Pariser Dominikanerkonventes, wurde 1307 Lizentiat zu Paris, am 14. September 1309 Provinzial von Frankreich, 1318 General des ganzen Ordens und starb am 7. August 1323[3].

Anm. 2 und 3) einen Konzeptualisten oder Intentionalisten nennen kann. Näheres hierüber in der im Vorwort angekündigten Abhandlung über die Auffassung der Intentionen bei Petrus Aureoli. — Kuglers wertvolle Abhandlung konnte nur für diesen letzten Abschnitt benutzt werden.

[1] Endres (*a. a. O.* 165) schreibt ganz allgemein: „Ohne den mindesten geschichtlichen Zusammenhang mit einer ähnlichen Denkweise am Ausgange des 11. und Beginne des 12. Jahrhunderts taucht der Nominalismus zu Anfang des 14. Jahrhunderts wieder auf ...“

[2] Überweg-Heinze (*a. a. O.* 341), Endres (*a. a. O.* 166), Stöckl-Wohlmuth, *Lehrbuch der Philosophie. I. Lehrbuch der Logik*[8] (Mainz 1905) 331 f. scheinen dieser Meinung zu sein, während Stöckl (*a. a. O.* 976) Durandus und Aureoli gleichzeitig auftreten läßt. Hauréaus Angaben (*a. a. O.* 326, 336, 355) schwanken.

[3] Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs.* II: 1263—1323 (Paris 1905) 412, 525 ff., *Chart. Univ. Par.* II, Braunmüller im *Kirchenlexikon.* V[2] (Freiburg 1888) 1916, Hurter (*a. a. O.* 476).

Durandus beendigte seine Studien in Paris, unterschrieb am 26. Juni 1303 jene Adhäsionsurkunde, wurde 1312 zu Paris Lizentiat, 1313 unter Klemens V. Magister Sacri Palatii, 1317 Bischof von Limoges, 1318 Bischof von Puy, 1326 Bischof von Meaux und starb 1332[1]. Hingegen war Aureoli noch um 1304 Studierender der Theologie an der Universität zu Paris, 1312 Lektor am Generalstudium zu Bologna, 1314/15 Lektor am Generalstudium zu Toulouse, wurde 1316 Bakkalaureus an der Universität zu Paris, am 14. Juli 1318 Lizentiat und Doktor, bald darauf Magister ebendaselbst, 1320 Provinzial seiner aquitanischen Mutterprovinz, am 27. Februar 1321 Erzbischof von Aix und starb schon zu Beginn des Jahres 1322[2].

Ferner kennt Aureoli die Anschauungen dieser beiden „Doctores Moderni" und setzt sich oft mit ihnen auseinander[3]. Auch ihre Universalienlehre dürfte ihm bekannt gewesen sein, wie aus seiner Polemik gegen die Konformitätenlehre[4] und die Anschauung von der Wirkursache als Individuationsprinzip[5] zu folgen scheint. Sodann herrschen nicht geringe Ähnlichkeiten zwischen der Universalienlehre der drei Denker. So erinnern, abgesehen von anderen Punkten, die Ausführungen des Hervaeus über die ausschließliche Singularität alles Existierenden, die zweiten Intentionen, die Gattungs- und Artbegriffe wie auch seine Darlegungen über das Individuationsprinzip und das Prinzip von der möglichst geringen Anzahl der Realitäten[6] an Gedanken Aureolis, während vollends Durandus in den meisten Fragen seiner Universalienlehre eine mehr oder minder große Übereinstimmung mit Aureoli zeigt[7]. Dabei knüpft Hervaeus, der sehr maßvoll ist und stark zur Vermittelung neigt, mit seiner Konformitätenlehre noch an den gemäßigten Realismus an, wohingegen sich Durandus und Aureoli

[1] *Chart. Univ. Par.* II, Fritz im *Kirchenlexikon.* IV[2] (Freiburg 1886), 43, Hurter (*a. a. O.* 523 f.), Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II, 14 f., de Wulf (*a. a. O.* 514).

[2] Vgl. § 1.

[3] Vgl. o. S. 32 ff. und S. 57, Anm. 2.

[4] Vgl. § 11. [5] Vgl. § 21.

[6] Hauréau (*a. a. O.* 327 ff.), Prantl (*a. a. O.* 264 ff.), Werner, *Der hl. Thomas von Aquino.* III, 104 ff., 152 f.

[7] Hauréau (*a. a. O.* 345 ff.), Prantl (*a. a. O.* 292 ff.), Werner (*a. a. O.* 106 ff.), Stöckl (*a. a. O.* 976 ff.), Überweg-Heinze (*a. a. O.* 341 f.), de Wulf (*a. a. O.* 514), Endres (*a. a. O.* 166).

viel entschiedener dem Realismus ab- und dem Konzeptualismus zuwenden.

So wahrscheinlich es uns nun ist, daß eine direkte Beeinflussung des Aureoli durch konzeptualistische Anschauungen des Hervaeus und Durandus stattgefunden hat, so wenig läßt sich hier vorläufig ein definitives Urteil fällen und jene Abhängigkeit im einzelnen nachweisen. Zuerst müssen möglichst erschöpfende monographische Arbeiten über Leben, Werke[1] und Universalienlehre des Hervaeus und Durandus vorliegen. Die bisherigen Darstellungen genügen nicht und widersprechen sich in manchen Punkten[2].

Doch bleibt zu beachten, daß sich bereits vor Hervaeus und Durandus nicht wenige zum Teil geringe, zum Teil bedeutende, zum Teil philosophische, zum Teil theologische Ansatzpunkte des spätscholastischen Konzeptualismus finden[3]. Jedoch können die über seine ersten Ursprünge vorliegenden Arbeiten durchaus nicht als abschließend bezeichnet werden. Dieses Problem harrt noch der Lösung[4]. Trotzdem dürfte eins schon jetzt als erwiesen gelten. Wenn auch der Scotismus, wie sogleich an Aureoli gezeigt werden soll, der neuen Richtung in mancher Hinsicht förderlich war, so

[1] Was Durandus angeht, so müßte z. B. die Entstehungszeit der beiden Redaktionen seines Sentenzenkommentars und ihr Verhältnis zueinander festgestellt werden, wie auch die auf Trithemius zurückgehende Angabe, er habe anfänglich die Anschauung des hl. Thomas verteidigt, einer Prüfung bedürfte. Vgl. Hauréau (*a. a. O.* 346), Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* II, 15 f. und Fritz (*a. a. O.* 43). Ohne Erledigung jener Vorfragen dürfte es schwierig sein, das Verhältnis des Durandus zu Aureoli richtig zu bestimmen.

[2] Vgl. o. S. 209, Anm. 6 und 7. De Wulf bemerkt noch in der neuesten Auflage seines Werkes (*a. a. O.* 532) von Hervaeus: „Qui mériterait d'être mieux connu." Ähnlich Grabmann (Krebs *a. a. O.* 1). Vgl. die nächstfolgende Anm.

[3] Vgl. Prantl (*a. a. O.* 177 ff., 232 ff., 243 ff., 343 f.), *Über den Universalienstreit im 13. und 14. Jahrhundert*, 62 ff., Hauréau (*a. a. O.* 50 ff., 129 ff.), Stöckl (*a. a. O.* 734 ff.).

[4] Kugler (*a. a. O.* S. 48, Anm. 45) äußert sich mit Recht ganz allgemein: „Wir führen diese Hinweise Prantls, deren Richtigkeit wir dahingestellt sein lassen, ja denen wir oft sceptisch gegenüberstehen, der Orientierung wegen an. Zurzeit scheint es eben ausgeschlossen, Sicheres zu berichten, da eine genauere Durchleuchtung der nachthomistischen Scholastik in einer Reihe von verläßlichen Monographien nicht vorliegt." Vgl. *ebd.* S. 50, Anm. 75 und die vorletzte Anm.

geht es doch nicht an, sie einzig und allein aus einer Reaktion gegen die scotistische Formalitätenlehre zu erklären[1]. Vielmehr waren schon vor Scotus und unabhängig von ihm manche Keime und Entwickelungsglieder gegeben[2], wie denn auch, um nur einige allgemeine Faktoren zu berühren, die jeder realistischen Universalienlehre immanenten Schwierigkeiten von selbst weiter drängten[3] und die in der Hochscholastik zu größerem Ansehen gelangte Empirie[4] sowie das in dem gemäßigten Realismus neben dem realistischen enthaltene konzeptualistische Element[5] ein Abbiegen in der Richtung des Konzeptualismus begünstigten.

Gehen wir nun zu der Frage über, inwieweit der Konzeptualismus des Aureoli durch Duns Scotus und seine getreuen Schüler bestimmt ist[6].

Zunächst stellt er eine Reaktion gegen die scotistische Anschauung in der Universalienfrage, die Realitäten- oder Formalitätenlehre, dar. Zwar polemisiert Aureoli auch gegen andere Formen des gemäßigten Realismus[7] und betrachtet nach seinen ausdrücklichen Worten auch die thomistische Universalienlehre als einen Rückfall in die platonische Ideenlehre[8]. Doch gilt sein Kampf offenbar an erster Stelle der Formalitätenlehre seines Lehrers und seiner Mitschüler. Keine andere Universalienauffassung hat Aureoli so eingehend dargelegt, so eindeutig gekennzeichnet, so entschieden als exzessiven Realismus abgelehnt[9].

Ebenso bekämpft Aureoli die Übertragung der Formalitäten-

[1] Hauréau (*a. a. O.* 335) und noch de Wulf (*a. a. O.* 512) scheinen dieser Meinung zu sein.

[2] Vgl. o. S. 210, Anm. 3. [3] Vgl. o. S. 174 f.

[4] Endres (*a. a. O.* 166) bemerkt: „Als ganz allgemeines Motiv, mit dem diese neue Erscheinung in einigem ursächlichen Zusammenhange stehen mag, kann höchstens die Empirie bezeichnet werden, deren Bedeutung in der unmittelbar vorausgehenden Periode der Hochscholastik mehr als bisher zur Anerkennung gelangt war."

[5] Vgl. Kugler (*a. a. O.* 9 ff., 13, 14).

[6] Über ursprüngliche Differenzen unter den Schülern des Duns Scotus vgl. o. S. 150, Anm. 3. [7] Vgl. die §§ 10, 11, 14 und 21.

[8] Vgl. § 14. Doch bleibt zu beachten, daß Aureoli gerade in dem § 14 unter der platonischen Ideenlehre den gemäßigten Realismus des Aristoteles versteht.

[9] Vgl. die §§ 9, 12 (o. S. 106, 108, 111 ff.), 15, 20 und die letzte der sogleich im Texte anzuführenden Stellen.

lehre auf die Transzendentalbegriffe und weist ihre Anwendung auf die Unterscheidung der Ideen und Attribute von der göttlichen Wesenheit und der Attribute voneinander sowie das Verhältnis der drei Personen zu der einen göttlichen Natur als der Philosophie oder der katholischen Glaubenslehre widersprechend zurück[1].

Wenn nun auch diese Ausführungen den Rahmen unserer Arbeit überschreiten, so sei doch wenigstens an den spöttischen Ton erinnert, der bei den theologischen Ausführungen des Kommentars zum I. Sentenzenbuche gelegentlich zum Durchbruch kommt. So nennt Aureoli einmal die berühmte „distinctio formalis ex natura rei" der Scotisten „illud refugium"[2], bemerkt nach Widerlegung der Gründe für die formale Unterscheidung der göttlichen Attribute voneinander und von der göttlichen Wesenheit: „Secundum hoc ergo patet, quod rationes istae ex superficiali imaginatione procedunt. Unde logicae sunt et ideo per eas non potest praecise iudicari verum, ut Commentator dicit 4. Physic. comm. 88. Ait enim, quod ex sermonibus logicis non praecise iudicatur aliquid esse vel non esse, sed tantum secundum existimationem intensam, hoc est secundum phantasiam et imaginationem vehementem. Tales enim rationes post discussionem non apparent verum concludere, sed tantum primo aspectu, ut declaratum est,"[3] und er schließt seine Polemik gegen die Übertragung jener Unterscheidung auf das Verhältnis der drei Personen zur göttlichen Natur: „Unde si formalitates sunt, bene quidem, sed evidenter apparet, quod nil prosunt ad hoc, pro quo inventae sunt, sicut de ideis dicit Philosophus primo Post. cap. 18., quod gaudeant, si sunt, nihil tamen prosunt"[4].

[1] Vgl. *I. Sent.* 74 bD etc, 156 bC etc., 288 f., 290 bE etc., 294 bE, 300 b etc., 734 f., 792 aD etc., 1070 bE etc., *Quodl. I* und teilweise auch *Quodl. III, IV und V.*

[2] *I. Sent.* 1073 aF. Vgl. *a. a. O.* 156 bE, 157 aB.

[3] *a. a. O.* 1075 bDE.

[4] *a. a. O.* 157 aF. Mag auch in den *Quodlibeta*, Aureolis letztem größeren philosophischen Werke, jener spöttische Ton fehlen, so bildet doch das *Quodl. I* (2 aD—8 bB) eine ebenso wuchtige wie allseitige Absage an die gesamte Formalitätenlehre. — Stöckl (*a. a. O.* 973) und Werner (*Der hl. Thomas von Aquino.* III, 113) scheinen Aureolis Konzeptualismus ganz aus einer Reaktion gegen die Übertreibungen der Formalitätenlehre durch den Franziskaner und Scotusschüler Franciscus de Mayronis herzuleiten. Doch

„Formalizat auctor", so bemerkt daher ganz erstaunt der Handschriftenabschreiber oder Herausgeber am Rande, wo Aureoli die seiner Meinung nach ungenügende Polemik des Augustiners Gerardus von Siena und der beiden Dominikaner Hervaeus und Durandus gegen die Übertragung der Formalitätenlehre auf das Verhältnis der göttlichen Attribute zur göttlichen Wesenheit zurückweist [1].

Zugleich beweisen die soeben zitierten Worte Aureolis, daß auch bei dieser Polemik die verstandesmäßige und empiristische Grundtendenz und das mit ihnen zusammenhängende Prinzip von der möglichst geringen Anzahl der Realitäten von Einfluß waren [2].

Der Scotismus hat jedoch auch positiv auf den Konzeptualismus des Aureoli eingewirkt. Wir erwähnen hier außer der schon berührten Ausdehnung des Problems auf alle Allgemeinbegriffe [3]

beweist zunächst dieser ganze Abschnitt, daß außer der im Texte dargelegten Reaktion noch andere Faktoren wirksam waren. Sodann lehren die §§ 9, 15 und 20, daß Aureolis Kritik der ganzen Formalitätenlehre galt, wie sie von Scotus und einigen seiner Schüler vertreten wurde. Nun verteidigt zwar de Mayronis, der noch realistischer als Scotus denkt, Plato verehrt und Aristoteles verachtet, öfters in seinem o. S. 24, Anm. 1 zitierten Sentenzenkommentare Scotus gegen die Angriffe des Aureoli (vgl. z. B. fol. 5^{r} b, 10^{v} b, 13^{v} a, 14^{v} b, 17^{r} b, 19^{v} a etc.) und wird selbst zuweilen in den reichen Literaturangaben von Aureolis Kommentar zum I. Sentenzenbuche genannt. Indessen sind letztere Verweise immer oder fast immer stellungnehmender Natur und stammen folglich von Späteren her. Vgl. o. S. 56—60. Es bedarf daher in jedem Falle einer besonderen Untersuchung, ob und inwieweit Aureoli bei seiner Polemik gegen die Formalitätenlehre auch oder besonders die Extravaganzen jenes Scotisten im Auge hatte. — Auch bei W. von Ockham hat nach Baeumker (*a. a. O.* 418) „das erkenntnistheoretisch-metaphysische Motiv", „das von dem Widerspruch gegen den durch Scotus wieder neu gesteigerten Realismus ausgeht", mitgewirkt. Vgl. Stöckl (*a. a. O.* 953) und Endres (*a. a. O.* 167).

[1] *a. a. O.* 297 aC. — Übrigens ist die oben geschilderte Stellungnahme Aureolis von verschiedenen Seiten scharf beurteilt worden. So schreibt Hauréau (*a. a. O.* 315): „Duns Scot avait donc réussi, par l'éclat de son mérite, à discipliner l'école franciscaine. Enfin elle possède une doctrine, et n'a plus qu'à la propager, à la défendre. Cependant elle ne jouit pas longtemps de cette paix intérieure, que vint bientôt troubler la défection, nous dirions presque l'apostasie de Pierre Auriol," und er nennt Aureoli *ebd.* 317 „l'infidèle franciscain", wie auch de Wulf (*a. a. O.* 514) bei Durandus und Aureoli von „deux transfuges, l'un du thomisme, l'autre du scotisme" spricht. Vgl. auch o. S. 11 ff.

[2] Vgl. die §§ 25, 26, 28. [3] Vgl. o. S. 86.

den kritischen Zug sowie die nüchterne Denkart des Duns Scotus, verbunden mit einer gewissen Neigung zur Skepsis[1], die hohe Bewertung des Individuellen[2] und die Betonung des Einflusses des Willens auf die Erkenntnis[3].

Ferner empfing Aureolis für den Konzeptualismus bedeutungsvolle Neigung zur empirischen Psychologie manche Anregung aus den Schriften des Aristoteles, Avicenna, Averroes[4] und des hl. Augustinus[5] und wurde sehr verstärkt, wenn nicht wesentlich bestimmt durch die Perspektive des Alhazen[6]. Auch ist wahrscheinlich Aureolis Lehre von dem Einflusse des Willens auf den Intellekt von der Anschauung des hl. Augustinus abhängig[7].

Zum Schlusse seien noch einige Gesichtspunkte berührt, die das Verhältnis von Aureolis Konzeptualismus zur Universalienlehre seines Ordensgenossen Wilhelm von Ockham[8] betreffen.

---

[1] Über Duns Scotus vgl. die auf umfassendem Quellenstudium beruhenden Schriften von P. Parthenius Minges, des besten Scotuskenners der Jetztzeit. Außer den o. S. 88, Anm. 2 und S. 203, Anm. 4 genannten Schriften seien noch erwähnt: *Ist Duns Scotus Indeterminist?* (Münster 1905), *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft* (Wien 1906), *Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblichen exzessiven Indeterminismus geprüft* (Wien 1907). Ein mehrbändiges Werk über die ganze Philosophie und Theologie des Duns Scotus hat Minges in Angriff genommen. Eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten philosophischen Lehren des Doctor Subtilis bieten die neuesten Darstellungen von Baeumker (*a. a. O.* 410 ff.) und Endres (*a. a. O.* 152 ff.). Manche treffende Bemerkung über den Charakter des Duns Scotus enthält auch Seebergs o. S. 12, Anm. 1 zitiertes Werk.

[2] Vgl. Minges, *Der angebliche exzessive Realismus*, 73 ff.

[3] Vgl. Minges, *Ist Duns Scotus Indeterminist?*, 3, 5—23.

[4] Vgl. den dritten Teil, § 26 sowie *I. Sent.* 25 aE etc., 320 aC etc.

[5] Vgl. *I. Sent.* 25 aE etc., 192 bE etc., 196 bA etc., 320 aC etc., 622 aC etc.

[6] Vgl. o. S. 197, Anm. 8.

[7] Vgl. die §§ 5, 6, 12, 13, 25 und 26 sowie W. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes* (Straßburg 1886) 1 ff.

[8] P. Johannes Hofer, *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham O. F. M. I. Über Wilhelm Ockhams Leben vor dem Jahre 1324* (Arch. Francisc. Hist. Ann. VI. Fasc. II. 1913), S. 211, Anm. 1 bemerkt: „In der Schreibweise dieses Namens sind alle denkbaren Varianten so ziemlich erschöpft worden. Ich halte mich an die heute in England offizielle Schreibweise, deren sich auch englische Historiker wie Little, Poole und Henderson bedienen."

Zunächst ist Aureolis Philosophie in viel geringerem Maße logisch orientiert als die Philosophie Ockhams. Selbständige logische Schriften hat Aureoli überhaupt nicht verfaßt, und die im übrigen originellen und wertvollen logischen Untersuchungen, denen wir in seinen Werken begegnen, tragen mehr den Charakter gelegentlicher Erörterungen[1]. Besonders fehlt bei Aureolis Konzeptualismus der Einfluß der Suppositionslogik, durch die Ockhams Konzeptualismus sein terministisches Gepräge empfing[2].

Wenn nun dadurch ausgeschlossen ist, daß Aureolis Konzeptualismus Ockhams konzeptualistischen Terminismus als solchen beeinflußt hat, so bleibt doch noch die Frage offen, ob er nicht sein konzeptualistisches Element in mancher Beziehung bestimmt habe.

Offenbar herrschen hier bei aller Verschiedenheit weitgehende Ähnlichkeiten[3]. Doch bleibt zu bedenken, daß, wie Kugler unter Verweis auf sein demnächst erscheinendes Werk über Ockham darlegt[4], Ockham seinen Ordensgenossen Aureoli erst kurz vor Vollendung des I. Buches seines Sentenzenkommentars kennen lernte. Da ferner der größte Teil von Kuglers Arbeit, hierunter das für unsere Frage wichtige Kapitel über „deutliches und verworrenes Denken"[5], sowie manche Partien der Universalienlehre Aureolis[6] noch ausstehen und schließlich die Universalienlehre der in derselben Richtung tätigen Zeitgenossen Aureolis und ihr Einfluß auf Ockhams konzeptualistischen Terminismus noch wenig erforscht ist[7], dürfte die Beantwortung obiger Frage als verfrüht erscheinen. Doch hoffen wir sie in den in dem Vorwort angekündigten Abhandlungen wieder aufnehmen zu können[8].

[1] Vgl. § 1, o. S. 123 ff. und über Ockham Prantl (*a. a. O.* 327 ff., 343 ff.), H. Siebeck, *Occams Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung* (Archiv für Geschichte der Philosophie. X 1897, 317 ff.), de Wulf (*a. a. O.* 514 ff.), Endres (*a. a. O.* 166 ff.), Baeumker (*a. a. O.* 418 ff.) und Kuglers o. S. 207, Anm. 4 zitierte Dissertation.

[2] Vgl. die §§ 13, 18, 19, 23 und über Ockham die in der vorigen Anm. verzeichnete Literatur.

[3] Vgl. die vorige Anm.

[4] *a. a. O.* 10. [5] *a. a. O.* 6, 25.

[6] Vgl. das Vorwort. [7] Vgl. o. S. 208 ff.

[8] Daher sehen wir auch hier von einer Erörterung der Frage ab, ob sich Ockhams Polemiken (vgl. Prantl *a. a. O.* S. 356, Anm. 805, S. 357, Anm. 807, Kugler *a. a. O.* S. 12, n. 3, Anm. 19, S. 21, Anm. 75, S. 22, Anm. 83) ausschließlich oder teilweise gegen Aureoli richten. Nur ein Punkt sei schon jetzt er-

Noch ein Umstand sei erwähnt. Aureoli berührt trotz seiner starken Neigung, sich mit den abweichenden Anschauungen anderer Denker auseinanderzusetzen und ihnen eine selbständige Meinung gegenüberzustellen[1], weder in seinem Sentenzenkommentar noch in den *Quodlibeta* irgendwie Ockhams konzeptualistischen Terminismus. Er scheint ihm also unbekannt gewesen zu sein[2]. Diese Tatsache erklärt sich jedoch ungezwungen, wenn wir die Darlegungen des § 1 über das Leben Aureolis[3] und die Entstehungszeit seiner Werke mit Hofers eindringenden Untersuchungen über Ockham[4] vergleichen. Nach diesen scheint Ockham nur wenige Jahre vor 1300 geboren und jung dem Franziskanerorden beigetreten zu sein. Nachdem er seine wissenschaftliche Ausbildung in Oxford genossen hatte, scheint er hier um 1320 Baccalaureus formatus geworden zu sein. In jedem Falle bekleidete er noch 1324 dieses Amt an der Oxforder Universität. Schüler des Duns Scotus

wähnt. Wenn auch Ockham in der zweiten Distinktion des Kommentars zum I. Sentenzenbuche Aureolis Auffassung über das Verhältnis des Individual- und Allgemeinbegriffes zu bekämpfen scheint (vgl. Prantl *a. a. O.* S. 356, Anm. 805, Kugler *a. a. O.* S. 12, n. 3, Anm. 19 und die §§ 13, 18, 19, 23 und o. S. 135, Anm. 2 dieser Arbeit), so lernte doch, wie oben dargelegt, Ockham Aureoli erst kurz vor Vollendung des I. Buches seines Sentenzenkommentars kennen, und es tritt außerdem bei Aureoli eine andere Auffassung jenes Verhältnisses vor der von Ockham bekämpften Anschauung in den Vordergrund (vgl. vor allem § 19). Hätte jedoch Ockham bei jener Polemik wirklich Aureoli im Auge gehabt, so würde er ihn nach seinen eigenen Worten den gemäßigten Realisten beigezählt haben. Wenn nun auch diese Auffassung in der Übereinstimmung von Aureolis Worten „in potentia et inchoative" (vgl. o. S. 144) mit den von Ockham berichteten Worten „in potentia et incomplete" (vgl. Prantl *a. a. O.* S. 356, Anm. 805, Kugler *a. a. O.* S. 11, Anm. 14) eine Stütze zu finden scheint, so glauben wir doch, daß Aureoli nur die Worte des gemäßigten Realismus gebraucht und in Wirklichkeit einem ausgesprochenen Konzeptualismus huldigt. Vgl. die §§ 13, 18, 19, 23.

[1] Vgl. o. S. 23 f. und § 24.

[2] Vgl. die §§ 13, 18, 19, 23. Ob Aureoli andere Lehren Ockhams kannte, muß vorläufig dahingestellt bleiben. Auffällig ist, daß sich unter den zahlreichen Literaturangaben des Kommentars zum I. Sentenzenbuche nur ein einziger Verweis auf Ockham findet. *I. Sent.* 1019 bC—1021 aF entwickelt und bekämpft nämlich Aureoli eine Anschauung über des Aristoteles Auffassung von Gottes unendlicher Macht unter dem Titel: „Opin. Ocham quol. 2. q. 2. et omnium Averroistarum." Doch kann diese Bemerkung auch von einem Späteren eingefügt sein. Vgl. o. S. 56—62.

[3] Vgl. die kurze Zusammenfassung o. S. 209.

[4] *a. a. O.* 209—233.

ist Ockham nie gewesen. Ebensowenig weilte er als Student oder Professor in Paris. Während die *Lectura Oxoniensis super Sententias* auf seine Wirksamkeit als Baccalaureus non formatus von etwa 1318—1320 in Oxford zurückzugehen scheint, fehlt jeder zwingende Grund für die Annahme, Ockham habe vor 1324 die Mehrzahl seiner spekulativen Arbeiten fertiggestellt. Vielmehr sind Anzeichen vorhanden, daß seine schriftstellerische Tätigkeit auch auf philosophisch-theologischem Gebiete der Hauptsache nach in die spätere Münchener Periode fällt.

Später griff der Dominikaner Johannes Capreolus Aureolis Polemik gegen die Indifferenz der Wesenheiten für die individuellen Differenzen und das thomistische Individuationsprinzip an[1], während sich der Jesuit Franz Suarez der Kritik und Ablehnung des thomistischen Individuationsprinzips durch Durandus und Aureoli anschloß[2].

[1] *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis.* I (Turonibus 1900, *I. Sent.* Dist. VII, Qu. II, Art. 2 (p. 286 f., 289 ff.), III (*ib.* 1902), *II. Sent.* Dist. III, Qu. I, Art. 2 und 3 (p. 209 f., 215 ff., 226 ff. und 241 f.). Aureoli gehört nebst Scotus und Durandus zu den von Capreolus am meisten genannten und bekämpften Gegnern des hl. Thomas. Vgl. o. S. 24, Anm. 1. Über Leben und Wirken des „princeps thomistarum" († 1444) orientiert die Einleitung des ersten Bandes sowie M. Grabmann, *Johannes Capreolus* (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. XVI 1902, 275—282).

[2] M. Lechner (*a. a. O.* 141). Nach Lechner (*ebd.* 150) erfreuten sich Durandus und Aureoli überhaupt der hohen Wertschätzung des Suarez, wie auch manche Voraussetzungen seines gemäßigten Realismus mit Grundanschauungen des nachscholastischen Konzeptualismus übereinstimmen.

Anhang.

Nachtrag zur biographischen Einleitung.

I. Der erste Teil dieser Arbeit war bereits gedruckt, als uns P. Livarius Oliger aus Quaracchi folgende Mitteilung machte, für die wir ihm auch hier unseren besten Dank aussprechen. Er entdeckte bei seinen archivalischen Forschungen über die Spiritualenbewegung im Franziskanerorden das Original der „sententia excommunicationis", die der Provinzial der aquitanischen Ordensprovinz, Bertrandus de Turre, am 13. Februar 1315 zu Toulouse über einige Mitglieder seiner Provinz aussprach, welche Anhänger des Petrus Johannis Olivi und der provenzalischen Spiritualen waren. Aus dieser Urkunde, die P. Oliger demnächst im *Archivum Franciscanum Historicum* veröffentlichen wird, ist folgende Stelle für unsere Arbeit von Bedeutung. „Sententia excommunicationis ... in capitulo Fratrum Minorum Tholose et fratribus conventus ipsius loci more solito congregatis ... lata, promulgata ... presentibus me notario et testibus vocatis et rogatis, fratribus Petro Aurioli lectore, Geraldo baccalario, Arnaldo lectore biblie, in conventu Fratrum Minorum Tholose ..."

Zunächst ist bedeutungsvoll, daß unser Autor in dieser Originalurkunde, die von Mitbrüdern derselben Ordensprovinz herrührt und aus so früher Zeit sowie der Stätte seiner damaligen Wirksamkeit datiert, Petrus Aurioli genannt wird. Wenn wir nun o. S. 2, Anm. 4 die Lesart Aureoli bevorzugten, die Form Aurioli freilich nicht als falsch bezeichneten, es vielmehr einer weiteren Forschung überließen, inwieweit Aurioli neben Aureoli gebraucht wurde, so scheint uns doch die obige Tatsache in Verbindung mit dem o. S. 2, Anm. 4 beigebrachten Material die Gleichberechtigung beider Lesarten darzutun. Doch haben wir der Einheit wegen nur die Form Aureoli verwandt.

Sodann beweist die genannte Urkunde, daß Aureoli auch damals noch ein Gegner der Spiritualen war. Ob sie noch weitere Rückschlüsse auf Aureolis Stellung in dem erbitterten Armutsstreite gestattet, bleibt abzuwarten. Vgl. o. S. 14 f.

Schließlich bestätigt die Urkunde, daß Aureoli Lektor im Konvente zu Toulouse war und dieses Amt zu Beginn des Jahres 1315 noch verwaltete. Vgl. o. S. 17 ff.

II. Zu S. 17, Anm. 2 sei nachgetragen, daß sich bereits bei Valois (*a. a. O.* 508) ein kurzer Hinweis auf das ms. 295 der Bibliothek zum hl. Antonius von Padua findet.

III. Für die o. S. 25 ff. behandelte Frage, wann und wo die beiden Redaktionen des Sentenzenkommentars entstanden seien, ist noch der aus dem 14. Jahrhundert stammende und Aureolis Kommentar zum IV. Sentenzenbuche enthaltende Codex 1, 9, 8 der Biblioteca Communale Bertoliana zu Vicenza zu beachten. Incipit: „Petri Aureoli ord. min. in IV. libr. sententiarum comm.; Spiritus vitae erat." Explicit: „Explicit quartus liber sententiarum de reportatione fratris Petri Aureoli recollectus eo legente Parisiis a. D. MCCC decimo septimo." Da jedoch nach Valois der Kommentar zum IV. Sentenzenbuche beiden Redaktionen gemeinsam ist, kann die Frage durch diese Angabe allein nicht entschieden werden. Das dürfte nur durch einen Vergleich der o. S. 23 und 26 behandelten Selbstzitationen der beiden Redaktionen möglich sein. Zu dem Codex vgl. Mazzatinti, *Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d' Italia.* II (Forlì 1892), 18.

IV. Zu S. 31, Anm. 1 sei bemerkt, daß nach Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger*, 186 die Straßburger Ausgabe des *Compendium* von 1514 von Wimpfeling besorgt und Eck gewidmet wurde. Diese Widmung von Aureolis „epitome byblicum" wird auch in Ecks *Replica* fol. 54^{r} erwähnt. Vgl. J. Greving, *Johann Eck als junger Gelehrter. Eine literar- und dogmengeschichtliche Untersuchung über seinen Chrysopassus praedestinatus aus dem Jahre 1514* (Münster 1906), 23, Anm. 3.

V. S. 53 verdient noch an IX. und letzter Stelle ein von Wadding erwähntes Bildnis des Petrus Aureoli genannt zu werden. Nach Wadding (*Annal. Min.* VI Ed. sec. ad an. 1308 n. 40—42 p. 120 f.) fand am 30. August 1509 die zweite Erhebung

der in der Minoritenkirche zu Köln bestatteten irdischen Überreste des Duns Scotus und am 16. August 1513 ihre Beisetzung in einem prächtigen Grabe vor dem Hochaltar jener Kirche statt. Über die Grabplatte schreibt Wadding: „In medio aenei tegumenti est imago Scoti librum tenentis scite elaborata. Ad eius pedes hinc inde strati iacent duo leones velut custodes. In extremitatibus longitudinem ad dexteram et ad sinistram occupant insculpti praeclarissimi quidam religionis nostrae Doctores. Non omnes tamen sunt Scoti discipuli. Eos ascendens enumero. Ad dexteram: Guillelmus Ocham, Hugo de Novo Castro, Franciscus de Mayronis, Ricardus de Media Villa, Alexander de Ales. Ad laevam: Nicolaus de Lyra, Petrus Aureolus, Rogerus Varro. In superiori parte sepulchri ad caput Scoti tres in medio exsculpti sunt Pontifices, quod Minorum familia tunc enixa erat: Alexander V., Nicolaus IV., Sixtus IV. cum eorum stemmatibus. In angulis latitudinem et longitudinem implentes sunt duo Cardinales, scilicet D. Bonaventura Doctor Ecclesiae et Bertrandus cum insignibus eorum. Tegumentum vero est egregium et perpulchro artificis opificio intextum."

Aus diesem Bildnis folgt, daß die o. S. 53 betonte Wertschätzung des Aureoli zu Beginn des 16. Jahrhunderts noch fortdauerte.

Namenverzeichnis.

Adam, Ch. 32.
Aetius 79.
Aegidius Colonna 57, 58.
Aistulph 8.
Aix 36, 209.
Albanés 37.
Albe, E. 1, 2, 3, 4, 6, 10.
Albertus Magnus XI, 130, 156.
Alexander V. 52, 220.
„ von Hales 30, 57, 58, 169, 181, 220.
Alhazen 94, 197, 214.
Alunno, N. 50, 51.
Anselm 188.
Antoninus von Florenz 20, 34, 181.
Antonius von Padua 50, 51.
Apuleius 79.
Aquaviva, Cl. 55.
Aquitanien 6, 10, 35, 36, 209, 218.
Aristoteles IX, 13, 16, 21, 22, 24, 42, 43, 56, 61, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 92, 96, 101, 102, 107, 109, 111, 118, 120, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 137, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 151, 154, 155, 167, 168, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 203, 204, 206, 211, 212, 213, 214, 216.
Arnaldus (Provinzial von Aquitanien) 20, 218.
Assisi 50, 52.
Augustinus IX, 13, 16, 24, 28, 56, 57, 58, 69, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 122, 127, 179, 180, 187, 188, 191, 204, 214.
Ausserer, P. 47.
Averroes IX, XII, 13, 16, 17, 21, 22, 24, 41, 42, 43, 56, 68, 71, 72, 74, 79, 80, 84, 88, 89, 92, 96, 100, 101, 102, 105, 107, 108, 109, 111, 118, 120, 127, 141, 142, 147, 151, 152, 155, 158, 164, 166, 167, 168, 178, 179, 180, 182, 183, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 197, 200, 203, 212, 214, 216.
Avicenna 58, 88, 89, 92, 108, 109, 117, 118, 127, 130, 152, 178, 195, 197, 206, 214.
Avignon 37.

Baeumker, Cl. 83, 84, 94, 130, 156, 213, 214, 215.
Balthasar, K. 14.
Bargius 58.
Bartholomaeus von Pisa 2, 18.
Basilius 186.
Bauer, H. 94, 197.
Bayle 153.
Beguet, A. 2.
Bernard von Clairvaux 4, 38, 39.
Bernardus de Lucemburgo 58.
Bernardin von Siena 50, 51.
Bernerius, H. 55.
Bertrandus de Turre 20, 35, 36, 218, 220.
Bihl, M. 50, 51.
Boetius 85, 140.
Bollandisten 47.
Bologna 12, 15, 20, 27, 209.
Bonaventura 11, 28, 29, 51, 57, 58, 59, 61, 156, 157, 169, 175, 220.
Bonifatius VIII. 37.
Braunmüller 208.
Bulaeus 5.

Cahors 6.
Caietanus 57.
Calixtus II. 46.
Capreolus 24, 55, 57, 217.
Casanova, G. 174.
Chalcidius 84.
Cicero 75.
Clemens V. 37.
Crescentius 45.

Dal-Gal, N. 53.
Dante 10, 11.
Denifle, H. 7, 31, 219.
Denifle-Chatelain 1, 2, 3, 4, 29, 30, 208, 209.
Descartes, R. 32, 214.
De Wulf, M. XI, 100, 130, 156, 157, 205, 209, 210, 211, 213, 215.
Diels 79.
Domenichelli, T. 49.
Dominikus (S.) 10, 11.
Donato Sagramoso, L. di 52.
Duns Scotus 11, 12, 13, 18, 24, 28, 33, 47, 48, 57, 58, 59, 60, 61, 86, 87, 88, 90, 93, 111, 119, 128, 129, 139, 150, 151, 152, 157, 169, 175, 179, 180, 187, 196, 203, 206, 210, 211, 213, 214, 216, 217, 220.

Durandus de S. Porciano 57, 61, 100, 157, 175, 208, 209, 210, 213, 217.

Eck, J. 31, 219.
Ehrle, F. 16, 179.
Elisabeth von Ungarn (Thüringen) 51.
Elzear de Sabran 51.
Endres, J. A. XI, 188, 208, 209, 211, 213, 214, 215.
Eubel, C. 35, 36, 37, 52, 55.
Eustachius (Eustratius) 74, 75, 82, 84.

Felder, H. 11.
Franziskus von Assisi 10, 11, 28, 48, 49, 50, 51, 52, 53.
„ de Belgioso 55.
„ de Mayronis 24, 60, 212, 213, 220.
Frick, C. 174.
Friedrich II. 8, 10, 11, 47.
Fritz 209, 210.

Galenus 197.
Geraldus 218.
Gerardus von Siena 57, 58, 61, 213.
Geyser, J. 174, 175.
Gloßner, M. 156.
Goldbacher, A. 75.
Gottfried von Fontaines 33, 57, 58, 157.
Gourdon 10.
Gozzoli, B. 49.
Grabmann, M. 11, 85, 179, 210, 217.
Gregor V. 45.
„ VII. 46.
Greving, J. 219.
Gualdo Tadino 50.
Guarra 58, 60, s. Varron G.
Guido 60.
Gutberlet, C. 174.

Hauréau, B. XI, 5, 10, 62, 100, 120, 130, 156, 157, 208, 209, 210, 211, 213.
Heinrich IV. 8, 47.
„ V. 46.
„ von Gent 57, 58, 60, 98, 100, 139, 156, 157.
Henderson 214.
Henricus Anglicus 58.
Heylbutt, G. 75.
Herakleer 71, 72.
Heraklit 71, 72.
Herakliteer 72.
Hergenröther-Kirsch 37.
Hervaeus Natalis 33, 34, 57, 61, 100, 123, 187, 202, 208, 209, 210, 213.
Hilarius 153.
Hofer, J. 214, 216.
Holzapfel, H. 15, 18, 20, 25, 29, 30.
Hugo von S. Victor 57.
„ de Novo Castro 220.
Hurter, H. 54, 55, 208, 209.

Innozenz II. 46.
„ III. 10, 11.

Jansen, B. 41, 179.
Jakobus von Montefalco 49.
Johannes (Apostel) 11, 45, 46.
„ XXII. 2, 14, 21, 29, 35, 37, 178.
„ Damaszenus 138, 186.
„ Eltadus de Frisia 15.
„ Jandunus 47.
„ Parisiensis 58.
Josa, A. 17.
Julian von Speier 11.

Kahl, W. 214.
Kant, J. 70
Karl d. Gr. 8, 9, 14.
Klara (S.) 53.
Kleinschmidt, B. 52.
Klemens V. 209.
„ VIII. 54.
Köln 220.
Krause, J. 157.
Krebs, E. 202, 210.
Kugler, L. 207, 208, 210, 211, 215, 216.

Land, L. 32.
Lechner, M. 100, 125, 217.
Le Clerc, V. 47, 187.
Leibniz 153.
Liberius (Papst) 40.
Little 214.
Lothar II. 46.
Löwen 52.
Ludwig von Toulouse 51.
Lupatelli, A. 50.

Marcellino da Civezza 49.
Marsilius Inghen 58.
Mazzatinti 219.
Michael de Cesena 19, 20.
Minges, P. 88, 139, 150, 151, 157, 175, 203, 214.
Montefalco 49.
Morone, D. 42, 53.
Mortier 208.

Natorp, P. 70, 71.
Neapel 19, 30.
Nicolaus IV. 51, 52, 220.
„ von Foligno 50, 51.
„ von Lyra 50, 187, 220.

Oliger, L. 218.
Origines 60, 73.
Otto III. 45.
Oxford 216, 217.

Paban, C. 24.
Paris 12, 13, 14, 20, 25, 27, 29, 30, 169, 170, 208, 209, 217, 219.

Pauwels, P. 19.
Pavie, O. de 2.
Pègues, Th. 24.
Pesch, Ch. 45.
Petrus de Alva et Astorga 4, 5, 19.
„ Aureoli oder Aurioli (Pierre d'Auriole) 2 f., 218 et passim.
„ Johannis Olivi 218.
„ Lombardus 28, 57, 58, 79.
„ de Palude 187.
„ de Prato 51, 52.
„ de Verberia 3, 4, 5, 13.
Philipp der Schöne 37, 46, 208.
Pippin 8.
Piscullius Melfitanus 7, 55.
Plato 65, 70, 71—79, 80, 81, 82, 83, 84, 130, 138, 145, 146, 147, 155, 174, 177, 179, 188, 190, 191, 193, 206, 211, 213.
Poole 214.
Porphyrius 83, 85, 137, 152, 155.
Prantl, C. XI, 100, 116, 120, 121, 124, 125, 130, 156, 157, 180, 209, 210, 215, 216.

Quaracchi 2, 3, 19, 35, 69, 218.
Quercy 6, 29.

Raeder, H. 71.
Raymundus Aurioli (Bruder des Petrus) 2, 6.
„ Aurioli (Spiritual) 6.
Reiners, J. 85, 139.
Richardus von Mediavilla 57, 220.
Robert Grosseteste (Lincoiensis) 57, 58.
Rolfes, E. 71.
Rom 15, 54.

Salerno 35.
San Marino 50.
San Severino, D. von 52.
Sanson 52.
Sarnanus, K. 54, 58, 59, 60, 62.
Sbaralea, H. 3, 4, 6, 14, 21, 23, 25, 30, 52, 54, 60.
Schlössinger, W. 169.
Schmid, A. 100.
Scotisten XI, 33, 34, 47, 60, 61, 111, 121, 150, 151, 165, 174, 180, 192, 211, 212, 213, 220.
Seeberg, R. 12, 19, 214.
Seeboeck, Ph. 6, 9, 40.
Seneca 75.
Siebeck, H. 215.
Sievers, J. 169.
Simplicius 185.
Sixtus IV. 51, 52, 220.
„ V. 54.
Societas Bibliopolarum D. Thomae Aquinatis de Urbe 55, 62.
Sokrates 71, 72.
Spinoza 32.
Stanonik, F. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 11, 13, 16, 19, 20, 35, 37, 47, 52, 54, 58, 61.
Stephan (Papst) 8.
Stöckl, A. XI, 24, 62, 100, 120, 130, 139, 151, 156, 157, 207, 208, 209, 210, 212, 213.
Stöckl-Wohlmuth 208.
Suarez, F. 100, 217.
Switalski, B. W. 84.

Tannery, P. 32.
Themistius 100.
Thode, H. 52.
Thomas de Argentina 58.
„ von Aquin XI, XII, 24, 28, 29, 33, 57, 58, 59, 60, 61, 130, 156, 169, 179, 187, 188, 202, 210, 211, 217.
„ von Celano 11.
„ de Frignano 53.
„ de Wilton (Th. Anglicus) 33, 34, 187,
Toulouse 6, 12, 17, 18, 20, 27, 209, 218, 219.
Trient 59.
Trithemius 3, 20, 21, 210.

Ueberweg-Heinze XI, 208, 209.
Uhland 9.

Valois, N. XI, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 48, 52, 53, 54, 58, 60, 61, 62, 187, 201, 205, 219.
Varro, R. 220.
Varron, G. 57, s. Guarra.
Verberie a. d. Oise (Verberia, Vermeria) 3—6.
Verona 52, 53.
Verweyen, M. 203.
Vienne 17, 22, 37, 40, 41, 179, 201, 202.
Vital du Four 187.
Vloten, J. van 32.
Vunnenbergher Heilmann 58.

Wadding, L. 12, 13, 20, 35, 54, 219, 220.
Werner, C. XI, XII, 19, 44, 54, 63, 116, 120, 124, 128, 169, 175, 191, 200, 201, 202, 203, 209, 210, 212.
Wilhelm von Champeaux 157.
„ von Moerbeke 188.
„ von Ockham 47, 100, 125, 175, 207, 213, 214, 215, 216, 217, 220.
Willmann, O. 71.
Wimpheling, J. 31, 219.
Windelband, W. 71.
Wingenroth, M. 49.
Witelo 94.

Zeller, E. 71, 174.
Ziesché, K. 157.

Berichtigungen.

S. 24 Z. 2 v. u.: de Wulf statt Valois.
S. 28 Z. 23 v. o.: postulemus.
S. 35 Z. 18 v. u.: Salerno.
S. 42 Z. 9 v. u.: indemonstrabiles.
S. 43 Z. 6 v. u.: accidentia.
S. 46 Z. 6 v. u.: laboravit ... Excommunicavit.
S. 81 Z. 12 v. o.: letzten.
S. 81 Z. 13 v. o.: hält.
S. 97 Z. 13 v. o.: verschiedenen.
S. 100 Z. 16 v. u.: illamet.
S. 100 Z. 6 v. u.: Ockham.
S. 112 Z. 7 v. u.: exercitium.
S. 120 Z. 10 v. o.: die statt auch andere.
S. 129 Z. 7 und 8 v. o.: Überzeugung.
S. 133 Z. 9 und 10 v. o.: ersten.
S. 142 Z. 8 v. o.: zweite.
S. 146 Z. 11 v. u.: Aureoli.
S. 148 Z. 1 v. u.: vor Zum ergänze: Auch wird an einer Stelle des zweiten Abschnittes (o. S. 135, Anm. 2) der Artbegriff als unklarer Individualbegriff bezeichnet. Vgl. u. S. 194.
S. 149 Z. 16 v. o.: nach Individualbegriff ergänze: Ja indem hier dem Artbegriff sowohl die Vollkommenheit und Bestimmtheit wie die Ähnlichkeit oder Gleichheit beigelegt wird, entstehen neue Schwierigkeiten.
S. 151 Z. 4 v. o.: zwei muß wegfallen.
S. 175 Z. 17 v. u.: spätscholastisch statt nachthomistisch.

196
B 145
18854
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 11.6
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
INTERLIBRARY LOAN
GRADUATE THEOLOGICAL
AUG 22 1966
12/1/66 Reed
STORAGE
18854